محمد بن أحمد الدسوقي

حاشية الدسوقي على أم البراهين (ط الحلبي)

١٢٣٠ هـ

رقم الكتاب في المكتبة الشاملة: ١٠٢٩١٢
الطابع الزمني: ٢٣-٤٧-٠٦-٠٥-٠٩-٢٠٢٠
المكتبة الشاملة رابط الكتاب

المحتويات

عن الكتاب

الكتاب: حاشية الدسوقي على أم البراهين
المؤلف: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (المتوفى: ١٢٣٠ هـ)
والحاشية: على شرح الإمام محمد بن يوسف السنوسي لأم البراهين
الناشر: مطبعة عيسى بابي الحلبي
المصدر: الشاملة الذهبية
تم إضافة بعض العناوين بين معقوفتين [...] لمزيد الإفادة والتنبيه

عن المؤلف

الدُّسُوقي (٠٠٠ - ١٢٣٠ هـ = ٠٠٠ - ١٨١٥ م)
محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي
من علماء العربية. من أهل دسوق (بمصر) تعلم وأقام وتوفي بالقاهرة. وكان من المدرسين في الأزهر.
له كتب، منها
- (الحدود الفقهية - ط) في فقه الإمام مالك
- (حاشية على مغني اللبيب - ط) مجلدان
- (حاشية على السعد التفتازاني - ط) مجلدان
- (حاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل - ط) فقه
- (حاشية على شرح السنوسي لمقدمته أم البراهين - خ) (١).

____
(١) الجبرتي ٤: ٢٣١ وآداب اللغة ٤: ٢٥٦ ومعجم المطبوعات ٨٧٥ والكتبخانة ٢: ٥٠ ثم ٣: ١٦١.
نقلا عن: «الأعلام» للزركلي

١ خطبة الكتاب

الكتاب: حاشية الدسوقي على ام البراهين
المؤلف: الشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي.
والحاشية: على شرح الإمام محمد بن يوسف السنوسي لأم البراهين
الدار الناشرة: مطبعة عيسى بابي الحلبي

تم إضافة بعض العناوين بين معقوفتين [...] لمزيد الإفادة والتنبيه
خطبة الكتاب
(بسم الله الحمن الرحيم) قال الشيخ الفقيه الولي الصالح أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الحسني رحمه الله تعالى ونفعنا به وبعلومه آمين

[حاشية الدسوقي]
الحمد لله الواجب الوجود، الذي أغرق العالم في بحار الإحسان والجود. والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد واسطة عقد النبيين ومقدم جيش المرسلين. وعلى آله وأصحابه الذين شادو منار الدين. وحموه بالأسنة والبراهين (وبعد) فيقول العبد الفقير محمد الدسوقي هذه تقييدات على شرح أم البراهين لمؤلفها سيدي محمد بن يوسف السنوسي أسكنه الله فراديس الجنان وأعاد علينا من بركاته وجميع الإخوان جمعتها من تقرير شيخنا العلامة أبي الحسن على ابن أحمد الصعيدي العدوي ومن غيره جعلها الله خالصة لوجهه الكريم وأعتصم به من الشيطان الرجيم. فأقول وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله: بسم الله الرحمن الرحيم) الكلام على البسملة شهير لكن لا بأس بالتعرض لشيء مناسب للفن المشروع فيه فنقول إن الباء للاستعانة على وجه التبرك، وإضافة اسم إلى لفظ الجلالة من إضافة العام للخاص، والمعنى أبتدئ متبركا بأيِّ اسم من أسمائه تعالى سواء كان دالا على الذات فقط كلفظ الله أو عليها وعلى الصفات كلفظ الرحمن، ففيه إشارة إلى عقيدة أن لله أسماء، والراجح أنها توقيفية، والله علم شخصي على الذات فقط المعينة بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد، ففيه إشارة على عقيدة وجوب الوجود وقولهم في بيان لفظ الجلالة إنه اسم للذات الواجب الوجود الخ ذِكْرُ واجب الوجود، وما بعده إنما هو لتعيين المسمى لا أنه من جملة الموضوع له وإلا كان لفظ الجلالة كليا فلا يكون لا إله إلا الله مفيدا للتوحيد، وقد أجمعوا على افادتها له، والرحمن مأخوذ من الرحمة وهي رقة في القلب وإن عطاف تقتضي التفضل والإحسان وهي بهذا المعنى مستحيلة في حقه تعالى، فتعتبر في حقه تعالى باعتبار مسببها القريب وهو إرادة الإحسان أو البعيد وهو الإحسان، فهي على الأول صفة ذات وعلى الثاني صفة فعل، وصفة الفعل حادثة بمعنى أنها متجددة بعد عدم، فتكون أمراً اعتباريا، والمولى سبحانه وتعالى يتصف به لا بمعنى أنها موجودة بعد عدم لاستحالة اتصاف المولى به، ففي الرحمن على الاعتبار الاول إشارة إلى صفة الذات، وعلى الاعتبار الثاني إشارة إلى صفة الفعل، وحينئذ فالرحمن على الاعتبار الأول بمعنى مريد الإنعام وعلى الثاني بمعنى المنعم فيكون مجازا مرسلا تبعيا من إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب وإنما كان تبعيا لأن جريان التجوز في المشتق بالتبعية لجريانه في اصله وهو المصدر، ويصح ان يكون الرحمن من قبيل الاستعارة التمثيلية، وتقريرها أن يقال شبه حال الله مع عبيده في إحسانه إليهم ورأفته بهم بحال ملك عطف على رعيته فعمهم بمعروفه، واقتصر في استعارة اسم المشبه به وهو ملك رحمن عطف على

الحمد لله

[حاشية الدسوقي]
رعيته أو للمشبه على ما هو العمدة منه وهو رحمن، وكذا يقال في رحيم، هذا واعلم أن ما ذكروه من أن الباء في البسملة متعلقة بمحذوف لأن الأصل عدم الزيادة يجوز أن يكون فعلا وأن يكون اسما وفي كل إما عام كأبتدئ أو ابتدائي أو خاص كأؤلف أو تأليفي مثلاً، وفي كل إما أن يكون مقدما أو مؤخرا، هذا إذا كان المبتدئ بها من العباد فإن كان اخبارا من الله فليس المعنى على ذلك، بل المعنى

باسم الله كان كل شيء ومنه تكون الأشياء، وهذا يستلزم اتصافه بجميع الصفات فتكون الباء مشيرة لجميع العقائد كذا ذكر بعض أئمة التفسير، ثم إن المحذوفات المقدرة في القرآن كالمتعلق المقدر في بسملة الكتاب العزيز الذي هو أقرأ أو أتلو مثلا الذي هو من كلام الحوادث، قيل إنه من القرآن وقيل إنه ليس منه، وفي كلٍ نظرٌ.

أما الأول أعنى جعله من القرآن فيلزم عليه تأليف القرآن من الحادث والقديم، والمركب من القديم والحادث حادثٌ، فيلزم أن القرآن حادثٌ، ويلزم عليه أيضا تأليف القرآن من المعجز وهو كلام الله وغير المعجز وهو المتعلق المقدر والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز، فيلزم أن القرآن غير معجز.

وأما الثاني أعنى جعل المقدرات من غير القرآن فيلزم عليه احتياج القرآن لغيره ولا خفاء أن ذلك نقص، وأجيب من طرف الأول القائل انها من القرآن بأن الكلام هنا في القرآن اللفظي ولاشك أن القرآن اللفظي بجميع أجزائه حادث فلا محذور في لزوم الحدوث، ويُدفع الإيراد الثاني بمنع كون المركب من المعجز وغير المعجز غير معجز، وسند المنع أن مجموع القرآن وكل سورة منه وكل ثلاث آيات منه معجز مع أن الآية والآيتين غير معجز، وأجيب من طرف القائل بأنها ليست من القرآن وهم الأكثر بأنا لا نسلم احتياج القرآن إليه من حيث تمام المعنى به حتى يكون نقصا بل في انزال القرآن مع هذه التقديرات كمال الكمال؛ لأن حذفه إنما هو لاقتضاء المقام حذفه وهذا هو عين البلاغة، والبلاغة كمال لا نقص والنقص اللغوى غير مضر فظهر أن تلك المقدرات مرادة لله لا مقولة له.

بقي شيء آخر وهو تحقيق الخبر والأنشاء في الجملة المقدرة بها البسملة من قولنا أؤلف مستعينا أو متبركا بسم الله الخ، وحاصله أن قولنا متبركا أو مستعينا حال من فاعل أؤلف وقد تقرر أن الحال قيد في عاملها فههنا مُقَيَّدٌ وقَيْدٌ، والأول خبر لصدق حد الخبر عليه وهو ما يتحقق مدلوله بدون ذكر داله، ولا شك أن التأليف يتحقق خارجا بدون ذكر أؤلف.

والثاني: إنشاء لصدق حد الإنشاء عليه، وهو ما يتحقق مدلوله بذكر داله فقط، ولا شك أن كلا من الاستعانة والتبرك لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه وهو قولنا مستعينا أو متبركا فقد اتضح لك محل الخبرية والإنشائية في جملة البسملة، وسقط استشكال كونها إنشائية بأن شأن الإنشاء ان لا يتحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه، والأمر هنا ليس كذلك لتحقق التأليف بدون ذكر أؤلف وكونها خبرية بأن الخبر شأنه تحقق مدلوله بدون ذكر اللفظ الدال عليه، وماهنا ليس كذلك لأن الاستعانة مثلا لا يتحقق مدلولها بدون ذكر اللفظ الدال عليه، والقول بأن الجملة بتمامها إنشائية تبعا لإنشاء المتعلق غير سديد لكونه فضلة.

(قوله: الحمد لله) الكلام على الحمدلة كالكلام على البسملة في الاشتهار ولكن لا بأس بالتعرض لشيء وهو ان أل في الحمد قيل إنها للعهد، وقيل للاستغراق، وقيل للجنس، وعلى الأول فالمعهود إما حمد الله وعليه فيقدر الخبر من مادة الاختصاص أو الاستحقاق، أي الحمد مختص بالله أو مستحق لله، ولا يصح تقدير من مادة الملك لأن حمد الله قديم، والقديم لا يُملك واما حمد من يعتد به وهو حمد الله وحمد أنبيائه وحمد أولياءه وعليه فيصح تقدير الخبر من مادة الملك كما صح تقدير من مادة الاختصاص والاستحقاق، لأن المعهود حينئذ هو الهيئة المجتمعة من حمد الله وحمد غيره، وهي مركبة من قديم وهو حمد الله وحادث وهو حمد غيره، والمركب من القديم والحادث حادثٌ، والحادث يصح تعلق الملك به وكذا يصح تقدير الخبر من أي مادة من المواد الثلاث المذكورة على جعل أل للاستغراق أو الجنس، ثم إن جملة الحمدلة يصح أن تكون خبرية لفظا ومعنى ويحصل الحمد بها ولا يقال الإخبار عن حصول الشيء ليس ذلك الشيء لأنا نقول لا نسلم أنه كذلك مطلقا، وإنما يكون

الواسع الجود والعطاء الذي شهدت بوجوب وجوده

[حاشية الدسوقي]

كذلك إذا كان الإخبار ليس من جزئيات المُخبر عنه كما في قام زيدٌ، فإن الإخبار بالقيام ليس من جزئياته، أما إذا كان الإخبار عن الشيء من جزئياته فلا يكون كذلك كما في قولنا الخبر يحتمل الصدق والكذب، وكون الإخبار فيما نحن فيه من هذا القبيل ظاهر لصدق تعريف الحمد عليه، ويصح أن تكون إنشائية واستشكل بأنه لا يمكن من العبد أن ينشئ اختصاص الله بالمحامد أو استحقاقه

إياها وأجيب بأن المراد بكونها إنشائية أنها لإنشاء الثناء بمضمونها لا أنها لإنشاء مضمونها، ومضمون هذه الجملة الاختصاص المذكور إن قُدر الخبر من مادة الاختصاص، أو الاستحقاق المذكور إن قدر من مادة الاستحقاق، وأما مفهومها فهو ثبوت ذلك الاختصاص لله وظاهر أن المضمون المذكور لا يمكن من العبد إنشاؤه بخلاف الثناء بمضمونها أي ذكر تلك الجملة والإتيان بها فهو ممكن، وعلى هذا فحمد الشارح هو الإتيان بتلك الجملة لا نفس الجملة.

(قوله: الواسع) مأخوذ من السعة وسعة الشيء كثرة أجزائه.

و (الجود) إن فسر باعطاء ما ينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي أي لا لغرض كالمدح ولا لعوض كان صفة فعل، وقولهم لمن ينبغي أخرج به ما لو أعطى كتابا لمن لا ينتفع به لا بمطالعة ولا بثمنه، وقولهم على وجه ينبغي أخرج به الإعطاء لغرض أو لعوض فلا يكون جوداً. وإن فسر الجود بمبدأ إفادة أي بإعطاء ما ينبغي لمن ينبغي على وجه ينبغي كان صفة ذات، لأن المراد بالمبدأ المذكور: القدرة والإرادة، وعلى كلٍ من التفسيرين ففي الكلام استعارة تبعية، وتقريرها على الأول أن يقال شبهت كثرة أفراد الإعطاء الذي هو أمر كلي بكثرة أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة، واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه، واشتق منه واسع بمعنى كثير الإعطاآت التي هي افراد الإعطاء الذي هو الجود، وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله الكثير الجود أي الكثير افراد جوده أي المتصف بكثرة أفراد جوده، وتقريرها على التفسير الثاني أن يقال شبهت كثرة تعلقات القدرة والإرادة بكثرة أجزاء الشيء بجامع مطلق الكثرة واستعير اسم المشبه به وهو لفظ السعة للمشبه واشتق منه واسع بمعنى كثير تعلقات القدرة والإرادة وعلى هذا يكون المعنى الحمد لله المتصف بكثرة تعلقات قدرته وإرادته، ثم ان الواسع نعت لله واسم الفاعل اضافته لفظية لا تفيده تعريفا فيكون نكرة فلا يصح جعله نعتا للمعرفة، وأجيب بأنه ملاحظ فيه الدوام فيكون صفة مشبهة، وهي تتعرف بالإضافة وبهذا الاعتبار صح جعله نعتا للمعرفة. (قوله: والعطاء) هو اسم مصدر بمعنى الإعطاء وعطفه على الجود من عطف العام على الخاص إن أريد بالجود الإعطاء المخصوص، أي اعطاء ما ينبغي الخ، ومن عطف المغاير أو الصفة على الموصوف ان أريد بالجود مبدأ افادة ما ينبغي الخ وذلك لأن مبدأ افادة ما ينبغي عبارة عن القدرة والإرادة والإعطاء تعلق القدرة بالشيء المعطى وهو تابع لتعلق الإرادة به بحسب تعقلنا، ولاشك أن التعلق صفة للمبدأ بهذا المعنى فتدبر.

(قوله: الذي شهدت) نسخة المؤلف كما قاله شيخنا الملوي بالتاء لا كتساب فاعله التأنيث من مكتسب التأنيث من المضاف اليه، وشهد مأخوذ من الشهادة وهي الاعتراف والاقرار باللسان المطابق لما في القلب لأنها لا يعتد بها إلا إذا كانت كذلك.

وقوله: وجوب افتقار الخ فاعل شهد، ولا يخفى أن الشهادة بالمعنى المذكور لا تسند حقيقة إلا للعقلاء وحينئذ فيكون إسنادها لوجوب الافتقار مجازا عقليا، ويصح أن تجعل في التركيب تجوزا لغويا إما في المسند على أنه استعارة تبعية بأن تشبه الدلالة بمعنى الشهادة المذكورة، ويستعار اسم المشبه به وهو لفظ الشهادة للمشبه، ويشتق منه شهد بمعنى دلَّ، أو على أنه مجاز مرسل تبعي من إطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم، لأن الشهادة يلزمها الدلالة فأطلقت وأريد منها لازمها وهو الدلالة، واشتق منها شهد بمعنى دلَّ، وإما في المسند إليه على إنه استعارة بالكناية بأن يشبه وجوب الافتقار بعاقل تتأتى منه الشهادة على طريق الاستعارة بالكناية، وشهد تخييل.

(قوله: بوجوب جوده) يصح أن تكونَ إضافة الوجوب للوجود حقيقة، والمراد بوجوب وجوده عدم قبول وجوده للانتفاء، ويلزم من الشهادة بوجوب الوجود الشهادةُ بالوجود، ويصح أن تكون الإضافة من إضافة الصفة للموصوف، أي بوجوده الواجب، أي الذي لا يقبل الانتفاء ويلزم من الشهادة بوجوده الواجب الشهادة

ووحدانيته وعظيم جلاله وجوب افتقار الكائنات كلها إليه في الأرض والسماء العزيز الذي عز في ملكه

[حاشية الدسوقي]

بالوجود، ويصح أن تكون الإضافة من اضافة الصفة للموصوف أي بوجوده الواجب أي الذي لا يقبل الانتفاء ويلزم من الشهادة بوجوده الواجب الشهادة بالوجوب.

واعلم أن التحقيق أن الوجود صفة اعتبارية لا حال كما قيل به، وليس نفس ذات الموجود، وأن قول الأشعري الوجود عين الموجود

المراد منه: ان الوجود ليس صفة ثابتة في الخارج زائدة على الذات فلا ينافي أنه صفة اعتبارية، وبهذا ظهر أن إضافة وجود للضمير على معنى اللام أو أنه من إضافة الصفة للموصوف لا من إضافة الشيء لنفسه. (قوله: ووحدانيته) عطف على وجوب وجوده، وآثر الوحدانية بالذكر إشارة إلى أن دليلها عقلي كما هو التحقيق خلافا لمن قال إنه سمعي.

(قوله: وعظيم جلاله) يطلق الجلال على ما يقابل الجمال كقولهم هذه الصفةُ صفةُ جلال، وهذه الصفة صفة جمال، فيكون المراد بصفة الجلال الصفة الدالة على البطش والقهر مثلاً كجبار وقهار ومنتقم والمراد، بصفة الجمال الصفة الدالة على البسط كباسط ورحمن وغفور الخ، ويطلق الجلال على عظمة الله سبحانه وتعالى وهي اتصافه بصفة الكمال جلالية وجمالية لأنها من الصفات الجامعة وهو المراد هنا، وحينئذ فتكون الإضافة من إضافة الصفة للموصوف أي وعظمته العظيمة وإنما وصفها بالعظم لأن العظمة مقولة بالتشكيك، وشهادة افتقار الكائنات بالعظمة من حيث شهادتها بالصفات المسميات بها فيكون مشيرا إلى أن دليل الصفات عقلي لكنه يخرج من الصفات السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما، فإن دليلها سمعي.

فإن قال يدخل في الشهادة بالعظمة الشهادة بالوحدانية فلم أفردها بالذكر قلت أفردها بالذكر للتصريح بأن دليلها عقلي رداً على المخالف القائل بكفاية الدليل السمعي فيها.

(قوله: وجوب افتقار الخ) الافتقار الاحتياج وإضافة وجوب للافتقار إما حقيقية أو من إضافة الصفة للموصوف أي افتقارها الواجب. واعلم أنه وقع خلاف في منشأ افتقار العالم الذي هو الكائنات إلى الصانع فقيل حدوثه أي وجوده بعد العدم، وقيل إمكانه أي استواء طرفي الوجود والعدم في حقه، وقيل حدوثه وإمكانه، وقيل حدوثه بشرط الإمكان، وقيل بالعكس.

(قوله: الكائنات) جمع كائنة وهي المتجدد بعد عدمٍ ذاتاً كان أو صفةً، كانت الصفة وجودية أو حالاً، لأن الحق أن القدرة تتعلق بالأحوال كما يأتي.

(قوله: كلها) تأكيد أتى به دفعا لما يتوهم من أن أل في الكائنات للجنس.

(قوله: في الأرض والسماء) صفة للكائنات أي الكائنات المستقرة في الأرض والسماء، والمراد جنس الأرض وجنس السماء المتحقق في أفراد، فإن قيل: إنه يخرج من ذلك نفس الأرض والسماء وكذا ما فوقهما وما تحتهما فالجواب أن المراد بالأرض جهة السفل وبالسماء جهة العلو وحينئذ فيدخل في الكائنات المستقرة في جهة السفل جميع ما حل فيها من الأرض وما تحتها وما فوقها ويدخل في الكائنات المستقرة في جهة العلو جميع ما حل فيها من السماء وما فيها وما فوقها وما تحتها مما هو في الجو.

(قوله: العزيز) هو عديم المثال الذي لا نظير له في عَزَّ الشيءُ إذا عدم مثاله ونظيره، وقيل: العزيز هو المرتفع عما لا يليق به، من عزَّ الشيء ارتفع عمالا بليق به، وعلى كلا القولين فالعزيز من أسماء التنزيه، وقيل القادر الذي لا معارض له، من عز إذا غلب ولا يكون غالبا إلا من هو كذلك، وعلى هذا فيكون معناه مركبا من وصفين أحدهما وجودي ولآخر سلبي ولا محظور فيه، فالواضع اعتبر مجموع الوصفين ووضع لهما لفظَ عزيزٍ كوضع لفظ انسان لمجموع الحيوان الناطق، وقيل إن العزيز معناه القوي الشديد من عز إذا قوى واشتد ومنه قوله تعالى فعززنا بثالث، وقيل العزيز هو الذي لا يرام ولا يطلب فيدرك.

(قوله: الذي عز) أي تنزه وارتفع (قوله: في مُلكه) بضم الميم السلطنة وهي التصرف بالأمر والنهي، وأما الملك بكسر الميم فهو الاستيلاء على شيء خاص، وقد يطلق الملك بالضم على العالم الظاهر كما يطلق الملكوت على العالم الخفي، وهو حال من ضمير عز أي عز عن حالة كونه كائنا في ملكه وفي تعبيره بفي إشارة إلى تمكنه من التصرف تمكنا تاما حتى كان

عن أن يكون له شريك في تدبير شيء ما فتعالى الله جل وعز عن الشركاء، الرحيم الرحمن الذي عمت نعمه العوالم كلها

[حاشية الدسوقي]

التصرف الذي هو الملك ظرفٌ له، ولا يخفى ما فيه من التجوز وفي بعض النسخ عز ملكه بإسقاط في على أنَّ ملكه فاعل عز، وكل من النسختين صحيح.

(قوله: عن أن يكون) متعلق بعز لتضمنه معنى تنزه أو بحال محذوفة أي حالة كونه منزها الخ (قوله: في تدبير شيء ما) التدبير إن

أضيف إلى العبد كان معناه النظر في عواقب الأمور وإن أضيف إلى الله كما هنا كان معناه إيجاد الشيء على وجه محكم متقن، فإن قلت كلامه يوهم أنه لم يتنزه عن أن يكون له شريك في إيجاد شيء لا إحكام فيه ولا إتقان مع أنه تنزه عنه أيضا فكان الأولى حذف قوله في تدبير شيء ما، وأجيب بأنه يرتكب التجريد في التدبير بأن يراد منه مطلق الإيجاد كان على وجه محكم أم لا وإن كان فعل الله لا يكون إلا مُحكماً، أو يجاب بان الشريك لو وجد لا يكون إلا مدبرا كما يعلم من برهان الوحدانية، فلا يكون فعله إلا محكما متقنا، وحينئذ فعلى تقدير لو وجد الشريك فلا يتأتى اشترا كهما في إيجاد شيء لا أحكام فيه ولا إتقان لأن كلا منهما مدبر فلا إيهام في كلامه تأمل، وبهذا ظهر لك أن قوله عز الخ نفي للشريك في الأفعال (قوله: فتعالى الله) أي تنزه وارتفع عن الشركاء، إن قيل لا حاجة لهذا مع ما قبله قلت ما سبق نفي للشريك في الأفعال وهذا نفي للشريك في الذات والصفات وأُتِيَ بهذا مفرعا له بالفاء على ما قبله، وهو قوله الذي عز الخ إشارة إلى أنه يلزم من نفى الشريك في الأفعال نفى الشريك في الذات والصفات؛ لأنه لو وجد له شريك في الذات والصفات لشاركه في الأفعال، والغرض نفى الشريك في الأفعال وبهذا ظهر لك سر الإتيان بالفاء المؤذنة بتفرع ما بعدها على ما قبلها.

(قوله: الرحيم الرحمن) سلك فيه طريق الترقي، والأكثر طريق التدلي كما في البسملة وإنما كان صنيعه هنا من الترقي لأن الرحيم معناه المنعم بدقائق النعم، والرحمن معناه المنعم بجلائل النعم وقد سبق أنهما مأخوذان من الرحمة، وهي رقة القلب المقتضية لإرادة التفضل والإحسان، وهي بهذا المعنى محالة في حق الله فتعتبر في حقه باعتبار مسببها القريب وهو إرادة الإحسان أو البعيد وهو الإحسان فهي على الأول صفة ذات، وعلى الثاني صفة فعل، فمعنى الرحيم الرحمن على الأول مريد الإنعام، وعلى الثاني منعم على جهة المجاز المرسل التبعي حيث أطلق اسم السبب وهو الرحمة وأريد المسبب الذي هو إرادة الإنعام أو نفس الإنعام، واشتق من الرحمة بهذا المعنى رحمن رحيم بمعنى مريد الإنعام أو منعم فقد جرى التجوز في المشتق تبعا لجريانه في أصله وهو المصدر، ولك جعل الرحمن الرحيم من قبيل الاستعارة التمثيلية بناء على أنه لا يشترط فيها التركيب كما مر ذلك.

(قوله: الذي عمت) أي شملت فهو من العموم بمعنى الشمول لا بالمعنى المصطلح عليه وهو استغراق اللفظ المعنى الصالح له من غير حصر.

(قوله: نعمه) جمع نعمة بمعنى المنعم به والمراد به هنا نعمة الوجود، والوجود من حيث تعلقه بالعوالم كلي، وجزئياته وجود زيد و وجود عمرو ووجود بكر مثلا وحينئذ فالجمع باعتبار تلك الجزئيات، ويصح أن يراد بالنعم الإنعامات المتعلقة بوجود العوالم كالإنعام بوجود زيد والإنعام بوجود عمرو وهكذا، فالجمع ظاهر، قيل الأولى أن يعبر بالرحمة بدل النعم بأن يقول الذي عمت رحمته العوالم لما اشتهر من أن الرحمة تعم المؤمن والكافر، قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء، والنعمة خاصة بالمؤمن ولا تعم الكافر إذ شرطها سلامة العاقبة كما ذهب إليه الاشعري، ومن ثم قيل لا نعمة لله على كافر إلا أن يقال أراد بالنعمة الرحمة على سبيل المجاز بقرينة الرحيم الرحمن، وذكر بعضهم أنه لا يشترط في النعمة سلامة العاقبة بل كل ملائم للطبع فهو نعمة سواء كانت تحمد عاقبته أوْ لا، وحينئذ فلا تَجَوُّز، إذ الرحمة والنعمة على هذا مترادفان.

(قوله: العوالم) بكسر اللام جمع عالم بفتحها وهو اسم لمجموع ما سوى الله وصفاته، إن قلت إذا كان العالم اسما لما ذكر كيف يجمع مع أنه لم يوجد له فرد ثان قلت أجاب بعضهم بأن المصنف استعمل العوالم في الإفراد مجازا لا بقرينة مقام الثناء، هذا والذي حققه بعضهم أن العوالم اسم للقدر المشترك بين كل جنس وكل

نوع وكل صنف فيقال عالم الحيوان وعالم الإنس وعالم الجن وعالم البربر أو المغاربة والقدر المشترك

فلا مخلص لكائن عن تلك النعماء، الواسع الكريم المنفرد بالإيجاد فلا يستطاع شكر نعمه إلا بما هو من نعمه الجماء، الغني القدوس فلا وصول إلى شيء من فضله إلا بمحض فضله، تعالى ربنا وجل عن الأغراض وعن الاعوان والوكلاء والوزراء

[حاشية الدسوقي]

بين المذكورات هو شيء سوى الله وصفاته وحينئذ فالجمع ظاهر لأنه باعتبار الأجناس والأنواع والأصناف.

(قوله: فلا مخلص) أي خلوص (قوله: لكائن) أي لواحد من الكائنات عن تلك النعماء، والنعماء بفتح النون قيل إنه جمع نعمة كالنعم وقيل إنه مفرد مرادف للنعمة، ويرد على الأول أن قضية كلامه حيث عبر بالنعماء التي هي جمع أن كل واحد قام به وجودات متعددة بناء على ما سبق من أن المراد بالنعم التي عمت العوالم نعمة الوجود أو إنعامات متعددة مع أنه إنما قامت به نعمة واحدة وهي نعمة الوجود أو الإنعام بالوجود على ما سب، ق ويجاب بأن المراد بالنعماء الجنس من حيث تحققه في فرد، ويرد على الثاني أن المشار له بقوله تلك النعماء النعم السابقة وقد تقدمت جمعا فكيف تصح الإشارة إليها بتلك، ويجاب بأن المراد بالمشار إليه مفرد النعم فيما سبق و صحت الإشارة للمفرد مع عدم تقدمه من حيث تضمن الجمع لمفرده كأنه قال لا مخلص لواحد من فرد من أفراد النعم السابقة فتدبر.

(قوله: الواسع) قيل معناه الذي وسع غناء كل فقير أي المعطى لكل فقير والأحسن أن يقال إن معناه الذي كثرت تعلقات قدرته بالمنعم به لا بما فيه هلاك أو مشقة، وقد سبق ما فيه من الاستعارة فلا تغفل.

(قوله: الكريم) قيل معناه ذو الإعطاء، وقيل ذو القدرة التامة على الإعطاء فعلى الأول يكون الكرم صفة فعل، وهي الإعطاء، وعلى الثاني صفة ذات وهي القدرة على الإعطاء (قوله: بالإيجاد) أل للاستغراق أو عوض عن المضاف إليه، أي بإيجاد كل شيء والإيجاد هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، كان ذلك الشيء ذاتا أو صفة أو فعلا اضطراريا أو اختياريا، وفي قوله المنفرد بالإيجاد رد على المعتزلة في قولهم العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية.

(قوله: فلا يستطاع شكر نعمه) أي الشكر عليها والمراد بالنعم الواقع في مقابلتها الشكر الإنعامات لا المنعم به لأن الثناء على الأول بلا واسطة بخلاف الثناء على الثاني فإنه بواسطة الإنعام، وما كان بلا واسطة أولى مما كان بواسطة، وقوله فلا يستطاع الخ مفرع على قوله المنفرد بالإيجاد ووجهه أن شكر النعمة متوقف على الإلهام له والاقدار عليه وعلى اللسان أو القلب أو الجوارح الذي هو مورد الشكر، وكلها من جملة النعم، فلا يمكن الشكر على نعمة من نعمه إلا بنعمة سابقة عليه، فقوله إلا بما أي بإلهام وإقدار عليه وقلب أو لسان أو جوارح فتلك الأشياء من جملة نعمه، بمعنى المنعم به.

(قوله: الجماء) أي الكثيرة ففيه إشارة إلى كثرة نعم الله تعالى قال الله تعالى {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا} [إبراهيم: ٣٤].

(وقوله: الغني) قيل هو الذي لا يفتقر لشيء ولا يحتاج له، وعلى هذا فالغني صفة سلبية وهي عدم الافتقار لشيء، والظاهر أن الغني هو المتصف بصفات الكمال ومن لوازم ذلك عدم الافتقار لشيء من الأشياء.

(قوله: القدوس) أي المبرأ من العيوب والنقائص فهو صفة سلبية، واعلم أن التبرئة من النقائص من لوازم الاتصاف بالغنى المطلق لأن من قام به نقص احتاج لما يكمله فلا يكون غنياً.

(قوله: فلا وصول الخ) مفرع على قوله الغني القدوس لأنه إذا كان كذلك فلا ينعم إلا بمحض الفضل إذ لو وصل شيء من نعمه لأحد بغير اختياره كان غير تام الإرادة فيكون ناقصاً، فلا يكون غنيا غنى مطلقا ولا قدوسا والفرض أنه غني قدوس.

(قوله: إلى شيء من فضله) أي من نعمه التي تفضل بها فالمراد بالفضل ما تفضل به.

(قوله: إلا بمحض فضله) المراد بالفضل هنا الإحسان والإضافة من إضافة الصفة للموصوف أي إلا بفضله المحض أي الخالي من الغرض والعوض والجبر.

(قوله: تعالى ربنا) أي ارتفع وتنزه عن الأغراض، وهذا الجملة متفرعة في المعنى على قوله الغني فيكون ذلك من لوازم الغنى أيضاً.

(قوله: عن الأغراض) جمع غرض وهو العلة الباعثة على الفعل، كالعلة في حفر البئر وهي الانتفاع بمائه.

(قوله: وعن الأعوان) جمع عون بفتح العين وسكون الواو بمعنى معين.

(قوله: والوكلاء) جمع وكيل وهو من أقيم مقام غيره في التصرف في أمور ذلك الغير لإحتياجه.

(قوله: والوزراء) جمع وزير من الوزر بكسر الواو أي الثقل وهو

نحمده سبحانه على نعم لا تحصى، وحمدنا جل وعز من أجل الآلاء

[حاشية الدسوقي]
الأمر الشاق سمى الوزير به لتحمله ثقل الملك أي ما يشق عليه أو من الموازرة وهي المعاونة سمى الوزير به لمعاونته للملك.
(قوله: نحمده) أي نصفه بجميع صفاته وهي جملة خبرية لفظا إنشائية معنى، أي ننشيء الثناء عليه بجميع صفاته لأجل نعم لا تحصى، فهي لإنشاء الثناء بمضمونها، لأن الحمد به إنما يتحقق بهذا اللفظ لا لإنشاء مضمونها فاندفع ما يقال جعلها إنشائية مشكل لأن الإنشاء ما توقف حصول مضمونه على النطق به، وحينئذ فيلزم أن الحمد على نعم لا تحصى لم يتحقق في الخارج قبل النطق بتلك الجملة وهو باطل، وليست خبرية لفظا ومعنى، لأن الحامد ليس قصده الإخبار عن حمد يحصل منه في الحال أو الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبري، وادعى بعضهم جواز ذلك بناء على أنها حكاية عن نفسها كما في أتكلم مخبرا عن نفسه بالتكلم، وجمع بين الجملتين الاسمية والفعلية اقتداء بقوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله نحمده نستعينه، ووجه تقديم الاسمية على الفعلية في الحديث أن مضمون الجملة الأولى علة في صدور الجملة الثانية أي نحمده لأنه مستحق للحمد، ووجهه في المصنف وكذا في الحديث أيضا أن الحمد بالجملة الاسمية ثناء بصفة واحدة وهي اختصاصه بالحمد أو استحقاقه أو ما لكيته له، فيكون الحمد بها من قبيل المفرد، والحمد بالجملة الفعلية ثناء بجميع الصفات فيكون من قبيل المركب، والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعاً، ليوافق الوضعُ الطبعَ، أو يقال قدم الاسمية لأنها أخص من الفعلية لأن الاسمية تدل على مجرد حصول الحمد واما الفعلية فتدل على كثرته لأنها تفيد التجدد، وقولهم الخاص يؤخر يعنى في النعت وأما في غيره فيقدم، وأتى بالنون الدالة على العظمة مع أن مقام الحمد مقام تذلل وانكسار اظهاراً لملزومها وهو تعظيم الله له حيث جعله من العلماء العاملين، وهو من التحدث بالنعم وهو أفضل من ارتكاب التذلل والخضوع والأنكسار عند المحدثين، وإن كان الأمر بالعكس عند الصوفية، أي فعندهم التواضع والأنكسار أفضل من التحدث بالنعمة، ويحتمل أن تكون النون للمتكلم ومعه غيره، وأتى بها لكمال شفقته على إخوانه حيث أشركهم معه في هذا الحمد، أو للا شارة إلى أن حمد الله عظيم لا يستقل به الواحد.
(قوله: سبحانه) حال من المفعول أي في حال كونه منزهاً.
(قوله: على نعم) أي على إنعامات أو على أمور منعم بها، والأول أولى، لما سبق أن الحمد عليها بلا واسطة وأما الحمد على المنعم به فبواسطة الإنعام.
(قوله: لا تحصى) أي لا تتناهى.
واعلم أن عدم التناهى له معنيان:
الأول: عدم الوقوف على حد، بل كلما وجد فرد وإن عدم أعقبه غيره كما في نعيم الجنة فإنه كلما وجد فرد منه وإن عدم أعقبه غيره، وما وجد بالفعل منها فهو متناه.
والثاني: عدم حصر أشياء موجودة في الخارج، كما في كمالات الله الوجودية فإنها لا تتناهى؛ بمعنى أنها لا تنحصر ولا يخفى أن كلاً من المعنيين لا يصح إرادته هنا، أما الأول فلأن المراد بالنعم المحمود عليها الموجودة بالفعل لا ما وجد وما سيوجد لأن الحمد لا يكون إلا على ما وجد بالفعل، وما وجد بالفعل لا يعقل فيه عدم التناهي بالمعنى الأول أعني عدم الوقوف على حد، وأما الثاني فلأن ما وجد في الخارج من الحوادث فهو متناه ومحصور فيستحيل عدم تناهيه بالمعنى المذكور، وحينئذ فيراد بعدم إحصاء النعم تعذر عدها وإن كانت متناهية في نفس الأمر؛ لأن ما وجد في الخارج من الحوادث فهو متناه، ثم إن المتعذر عده إنما هو أفرادها الشخصية وأنواعها وأما أجناسها فلا تعذر في عدها واحصائها كأن يقال النعم إما دنيوية أو أخروية، والأخروية إما في مقابلة عمل أوْ لا، والدنيوية إما كسبية أو وهبية، أو غير ذلك، وإذا علمت ذلك تعلم أنه لا منافاة بين قوله تعالى: (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وبين الأمر بِعَدّها المقتضي لإحصائها وتناهيها في قوله تعالى: (اذكروا نعمتي) وذلك أن نفي إحصائها بالنظر لأشخاصها وأنواعها، والأمر بذكرها بالنظر لأجناسها لتناهيها بحسب الأجناس وذلك كاف في التذكير المفيد للعلم بوجود الصانع الحكيم.
(قوله: وحمدنا له جل وعز من أجل الآلاء) أي من أعظم النعم وذلك لأن حمدنا فعل اختياري وهو مخلوق لله ونشكره تبارك وتعالى وهو الرؤوف الرحيم الذي يبسط بفضله منقبض القلوب والألسنة والجوارح بما شاء من جميل الثناء ونشهد أن

لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة

[حاشية الدسوقي]

ويثاب عليه العبد، وهذه الجملة حالية وأتى بها لدفع ما يتوهم من أن حمده أولا وثانيا استوفى الشكر على النعم التي لا تحصى فكأنه يقول لا يتوهم من حمدي له أولا وثانيا أني استوفيت شكر نعمه لأن حمدي على النعم من أجل النعم فيجب الحمد عليه ولم يكن للحمد الأول تعلق بها وهكذا، و (مِنْ) في قوله من أجل تبعيضية أي بعض الأجلِّ، والآلاء بمعنى النعم وهو ممدود وقصره لضرورة السجع (١) وهو جمع أَلى بفتح الهمزة وكسرها مع التنوين وعدمه فيهما، وأَلي بسكون اللام مع تثليث الهمزة، فلغات المفرد سبع ومعناه على كل حال النعمة.

(قوله: نشكره) جملة خبرية لفظا إنشائية معنى لإنشاء الثناء لا خبرية لفظا ومعنى لأن الشاكر ليس قصده الإخبار عن شكر يحصل منه في الحال أو الاستقبال كما هو شأن المضارع الخبري، واعلم أن الحمد والشكر المطلوب من المؤلفين تحصيلهما في أوائل التآليف هما الحمد اللغوي والشكر اللغوي الحاصلان باللسان، لا الحمد والشكر الإصطلاحيان لأن المعنى الاصطلاحي حادث بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وهو قد أمر بتحصيلهما في أوائل الأمور ذوات البال فيحملان على ما كان في زمنه وهو المعنى اللغوي.

(قوله: تبارك) أي تزايد خيره.

(قوله: وتعالى) أي ارتفع عما لا يليق به.

(قوله: وهو الرؤوف) أي لأنه الرؤوف الرحيم، والرؤوف هو المنعم بنعم نشأت عن محبته للمنعم عليه غنيا كان أو فقيرا، والرحيم هو المنعم بنعم من أجل احتياج المنعم عليه وفاقته، ولا يكون إلا فقيرا فإذا أنعم المولى على احد من عباده بنعمة وإن كانت النعمة ناشئة عن محبة الله لذلك العبد المنعم عليه قيل للمولى رؤوف، وإن كان إنعامه عليه بتلك النعمة لفاقة ذلك العبد واحتياجه قيل له رحيم، فعلمت من هذا أن نعم الله تارة تكون ناشئة عن محبته للمنعم عليه، وتارة تكون ناشئة لأجل احتياج المنعم عليه، وأن الرؤوف أبلغ من الرحيم، لأن مبدأ الرأفة شفقة المحسن ومحبته، والرحمة مبدؤها فاقة المحسن اليه، ولأجل الأبلغية المذكورة قدم المصنف الرؤوف.

(قوله: الذي يبسط) من البسط وهو النشر ضد القبض.

(وقوله: بفضله) متعلق بيبسط أي يبسط بسطا متلبسا بفضله من غير قهر له.

(قوله: منقبض القلوب) أي القلوب المنقبضة والألسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة، وانقباض القلوب تكدرها وحصول الغم لها لتجلي المولى عليها بصفات الجلال، وانقباض الألسنة تعطيلها عن الأذكار وانقباض الجوارح تعطيلها عن الطاعات بالكسل، وحينئذ فإسناد الانقباض للقلوب حقيقة، وإلى الألسنة والجوارح مجاز عقلي، وفي قوله يبسط استعارة تبعية حيث شبه إزالة الانقباض بنشر البساط مثلا بجامع ترتب الانتفاع في كلٍ، واستعير لها اسمه وهو البسط واشتق منه يبسط بمعنى يزيل الانقباض، كأنه قال الذي يزيل بفضله الانقباض عن القلوب المنقبضة والألسنة المنقبضة والجوارح المنقبضة، والقلوب جمع قلب يطلق على الجارحة المعلومة، وهي اللحمة الصنوبرية الشكل ويطلق أيضا على النفس وهو المراد هنا.

(قوله: بما شاء) متعلق بيبسط (قوله: من جميل الثناء) بيان لـ (ما) أي من الثناء الجميل، ووصفُ الثناءِ بالجميل وصف كاشف لأن الثناء هو الذكر بخير، والمراد بالثناء الجميل هنا ذكر الله وكأنه قال الذي يزيل انقباض القلوب والألسنة والجوارح بذكره، فذكره تعالى يزيل ما قام بالقلب من الغم والكدورات ويشرحه ويدخل السرور عليه ويزيل الكسل المانع للجوارح من العبادات والمانع للسان من القراءة والأذكار.

(قوله: ونشهد أن لا إله إلا الله) أنْ مخففة من الثقيلة اسمها ضمير الشأن محذوف وجملة لا إله إلا الله خبرها و (وحده) حال إما من الله فتكون حالا مؤكدة، أو من ضمير الخبر فتكون حالا مؤسسة، والمراد وحده في ذاته وصفاته فهي نفي للشريك فيهما.

(وقوله: لا شريك له) نفي للشريك في الأفعال واعلم أن جملة نشهد الخ إنشائية تضمنت الإخبار بالمشهود به، وقيل إنها خبرية محضة، وقيل إنشائية محضة، والأول ناظر للفظ نشهد فإنه إنشاء لوجود مضمونه في الخارج به وإلى متعلقه، والقول الثاني ناظر للمتعلق فقط،

والقول الثالث ناظر للفظ نشهد وهو التحقيق فلم تتوارد الأقوال الثلاثة على محل واحد (قوله: شهادة)
(١) قوله وقصره لضرورة السجع: فيه أن السجع ممدود
نشأت عن محض اليقين فلا يطرق ساحتها بفضل الله تعالى ضروب الشكوك والامتراء، ونشهد أن سيدنا ومولانا محمداً صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله، شهادة ندخرها بفضل الله تعالى وجميل عونه لما قصم الظهور

[حاشية الدسوقي]
مفعول مطلق عامله نشهد.
(قوله: نشأت عن محض اليقين) أي عن اليقين المحض أي الخالص عن الشك وهو الذي صار متعلقه أمراً مجزوما به لا شك فيه، واليقين هو: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل.
واعلم أن الإيمان هو حديث النفس التابع للمعرفة، وأن المعرفة: هي الاعتقاد الجزم المطابق للواقع عن دليل، وأن المراد بالشهادة هنا الإيمان، وباليقين المحض المعرفة، فيكون قوله ونشهد أي نعترف اعترافا قلبيا ناشئاً عن يقين فالشهادة قلبية وهي الإيمان وهو ناشئ عن اليقين الذي هو المعرفة لأنه تابع لها وفيه إشارة إلى أن مجرد المعرفة غير كاف لوجودها عند كثير من الكفار، قال تعالى: (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم).
(وقوله: فلا يطرق) بضم الراء من باب قتل، والطروق القدوم بغتة، والساحة الأرض المتسعة بين البيوت والمراد بها هنا القلب إذ هو محل الشهادة بالمعنى السابق، فشبه القلب بالساحة واستعار له اسمها والقرينة اضافتها إلى الضمير العائد على الشهادة، ويحتمل أن المراد بالشهادة الشهادة اللسانية فالمعنى أشهد بلساني شهادة ناشئة عن اليقين المحض أي عن الاعتقاد الجازم أن لا إله إلا الله الخ، وأتى بقوله ناشئة عن اليقين الخ إشارة إلى أنها شهادة معتد بها لمطابقة اعترافه بلسانه لما قام بقلبه من الاعتقاد لأن الشهادة لا يعتد بها إذا كانت غير مطابقة لما في القلب من الاعتقاد، وعلى هذا فالمراد بساحة الشهادة اللسان وفي العبارة حذف أي لا يطرق ساحتها آثار ضروب الشك وهو متعلق التردد الجاري على اللسان.
(قوله: بفضل الله) أي لا بطريق القهر.
(قوله: ضروب الشكوك) أي أنواع الشكوك والإضافة للبيان، والشكوك جمع شك، والمراد به هنا مطلق التردد الصادق بالظن والوهم، ولذا جمعه.
(قوله: والامتراء) أي الشك وهو من عطف الكلي على جزئياته، يحتمل أن يكون على حذف مضاف أي وجزئيات الامتراء فيكون العطف من قبيل عطف المرادف.
(قوله: سيدنا) السيد هو الذي يفزع إليه في المهمات، و (المولى) هو الناصر ولاشك ان الفزع في المهم إلى السيد يكون أولاً، ونصرته لمن فزع إليه في نيل مهمة تكون ثانيا بعد فزعه إليه، ولذلك قدم الشارح سيدنا على مولانا، ولا شك إنه صلى الله عليه وسلم مفزع الخلائق وناصرهم في الدنيا لما بين لهم من طرق النجاة وعلمهم أنواع الهدايات حتى تركهم على المحجة البيضاء التي لا غبار عليها، ومفزعهم وناصرهم في الآخرة فيفزعون إليه من شدة الهول الحاصل لهم في الموقف، فيشفع لهم الشفاعة العظمى.
(قوله: عبده) أي المتصف بعبوديته أي بكونه عبداً له، والعبودية صفة تقتضى التواضع والانكسار.
(قوله: ورسوله) أي ومرسله لكافة الخلق، والرسالة صفة تقتضى الرفعة ولا يخفى أن التواضع سبب في الرفعة فلذا قدم ما يفيد السبب على ما يفيد المسبب حيث قال عبده ورسوله، وذكر بعضهم أنه إنما قدم العبد لما قيل إن العبودية أشرف الصفات، وهي الرضا بما يفعل الرب، وأما العبادة فهي فعل ما يرضى الرب لكن ذكر المحلي في بعض كتبه ان العبادة أبلغ من العبودية لأن العبودية التذلل والخضوع، وأما العبادة فهي غاية التذلل والخضوع، ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال، وهو مخالف لإطلاقهم أن العبودية أفضل ويؤيد الإطلاق أن العبودية لا تسقط في العقبى بخلاف العبادة، وذكر الرسول دون النبي لأنه أخص ولأن رسالة النبي أفضل من نبوته.
واعلم ان الرسالة من الصفات الشريفة التي لا ثواب فيها وإنما الثواب على أداء ما تحمله الرسول، وكم من صفة شريفة لا يثاب عليها

كالمعارف الالهية، والنظر لوجه الله الكريم الذي هو أشرف الصفات.
(قوله: ندخرها) أي نختارها أو نتخذها أو نجعلها ذخيرة نافعة.
(قوله: بفضل الله) أي وادخارنا لها بسبب فضل الله وإحسانه الخالي عن الجبر، أومن فضل الله فالباء للسببية أو بمعنى مِنْ.
(قوله: وجميل عونه) أي ومن اعانته الجميلة، والوصف كاشف لأن اعانة الله لا تكون إلا جميلة.
(قوله: لما قصم الظهور) أي لما كسرها، والقصم بالقاف الكسر سواء كان معه إبانة أوْ لا، وقيل: الكسر مع الإبانة قصم بالقاف، وبدون الإبانة فصم بالفاء، وجعل أهوال الموت والقبر ويوم البعث والجزاء قاصمة للظهور كناية عن شدة

وأذاب الأكباد من أهوال الموت والقبر، وما يتفاقم من المعضلات في يوم البعث والجزاء، ونحوز بها بفضل الله تعالى مع الآباء والأمهات والذرية والإخوة والأحبة في أعلى الفردوس غاية السمو والارتقاء، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عين الوجود

[حاشية الدسوقي]

تلك الاهوال, والجار والمجرور في قوله لما قصم متعلق بقوله ندخرها، وعبر بالماضي إشارة لتحقق وقوع شدتها فكأنها وقعت بالفعل.
(قوله: وأذاب الأكباد) أي فتتها، وآثر الاكباد بالذكر على القلوب لماجرت به عادة الله من التأثير في الأكباد وحصول الألم لها عند توارد الهموم على النفس دون القلوب، واذابة الأكباد كناية أيضا عن شدة الأهوال المذكورة.
(قوله: من أهوال) بيان لما، والأهوال جمع هول وهو الأمر المخيف الشاق، فكأنه قال من الأمور الشاقة المخيفة الحاصلة عند الموت وفي القبر.
(قوله: وما يتفاقم) أي يتتابع وهو عطف على ما قصم.
(قوله: من العضلات) بفتح الضاد وكسرها جمع معضل، وهو الأمر الشاق الذي لا يُهتدى لوجهه.
(قوله: في يوم البعث) صفة للمعضلات أي وما يتتابع من الأمور الشاقة الكائنة في يوم البعث، أي إحياء الموتى والجزاء على الأعمال، والجزاء إيصال كل عامل ما يليق بعمله، وعطف الجزاء على البعث إشارة لحكمة البعث فالحكمة المرتبة عليه مجازاة الناس على أعمالهم بالثواب أو العقاب.
(قوله: ونحوز بها) أي: ونحصل بسبب تلك الشهادة وهو عطف على ندخرها.
(قوله: بفضل الله) أي بسبب فضل الله، وهذا سبب للمسبب مع سببه، وحينئذ فالباء في بها متعلقة بنحوز مطلقا، والباء في بفضل الله متعلقة به مقيدا بالجار والمجرور الأول، فلم يلزم عليه تعلق جر في جر متحدي اللفظ والمعنى بعامل واحد، لأن العامل حال كونه مطلقا غير نفسه حال كونه مقيدا.
(قوله: مع الآباء) القصد من مع مطلق الاصطحاب أي حالة كوننا مصاحبين لآبائنا لا متبوعية ما بعدها، وأراد بالآباء ما يشمل أبا الجسم وأبا الروح، وهم الأشياخ المعلمون له، ولذا قدم الآباء على الأمهات وإن كان ثواب الأمهات أكثر من ثواب الآباء على ما قيل.
(قوله: والذرية) أراد بها ما يشمل ذرية الجسم وذرية الروح وهم تلامذته.
(قوله: والاخوة) جمع أخ من النسب، وأما أخو الصحبة فيجمع على إخوان، وهم داخلون في الأحبة.
(قوله: والأحبة) جمع حبيب، إما بمعنى محبوب أو بمعنى محب، وهو الأحسن ليدخل في الدعاء محبوه بعد موته.
(قوله: في أعلى الفردوس) متعلق بقوله ونحوز بها، والفردوس أعلى الجنان، ومراد الشارح بأعلى الفردوس أعلاه علواً نسبيا.
(وقوله: غاية) أي نهاية مفعول نحوز. (والسمو) هو العلو. وقوله: (والارتقاء) أي الارتفاع وهو عطف مرادف وكأنه قال ونحصل بسببها غاية العلو في أعلى الفردوس النسبي، وحوزنا بسببها غاية العلو في أعلى الفردوس النسبي بسبب فضل الله، وإنما حملنا أعلى الفردوس على الأعلى النسبي لأن أعلى الفردوس الحقيقي إنما هو للنبي صلى الله عليه وسلم، وظهر من هذا أن الأعلى النسبي يعتبر أمرا ممتدا له غاية وحينئذ فالظرفية من ظرفية الجزء في الكل.
(قوله: والصلاة) التحقيق أن الصلاة من الله إنعامه المقرون بالتعظيم، ومن الملائكة والإنس والجن الدعاء بأن الله يعظم المُصَلى عليه

ويشرفه، وما شاع من أنها من الملائكة الاستغفار ومن الإنس والجن التضرع والدعاء بخير فهو خلاف التحقيق، والسلام معناه التحية والجملة خبرية لفظا إنشائية معنى، فالمقصود بها إنشاء الدعاء بأن الله يعظم سيدنا محمداً ويشرفه ويحيه بتحية لائقة به، كما يُحيي بعضنا بعضا، ولا يجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى لأن المخبر بأن الله صلى عليه أي أنعم عليه لم يكن مصليا أي داعيا بأن الله يعظمه إلا على قول من يقول إن المراد من الصلاة التعظيم، أو أنها موضوعة للقدر المشترك وهو الاعتناء بالمصلى عليه فيجوز أن تكون خبرية لفظا ومعنى؛ لأن من أخبر بأن الله صلى عليه فقد عظمه صلى الله عليه وسلم واغتنى به.

(قوله: على سيدنا ومولانا محمد) أي كائنان على سيدنا أي من نفزع إليه عند نزول الشدائد بنا.

(قوله: محمدٍ) بالجر بدل من سيدنا وبالنصب مفعول لمحذوف وبالرفع خبر مبتدا محذوف وهو الأنسب لذات النبي صلى الله عليه وسلم؛ فإنها عمدة فاللائق أن يكون اسمها كذلك، والخبر عمدة دون المفعول والمجرور.

(قوله: عين الوجود) المراد بالوجود الموجود والعين يحتمل أن المراد بها الباصرة أو الشمس فيكون من التشبه البليغ أي الذي هو كعين الموجودين في الاهتداء بكلٍ، والتحير عند عدم كلٍ، أو الذي

وسر الكائنات وعروس المملكة ذي المفاخر التي جلت عن العد والإحصاء وذي المقام المحمود والحوض المورود والوسيلة العظمى دنيا وأخرى وملجأ الخلائق كلهم وإليه يهرعون يوم تترادف الأهوال وتمتد أزمتها

[حاشية الدسوقي]

هو كالشمس بالنسبة للموجودين بجامع الإضاءة في كلٍ، فكما أن الشمس مضيئة للموجودين فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم مُضيءٌ لهم، وإن كانت إضاءة الشمس حسية واضاءة النبي صلى الله عليه وسلم معنوية، وصح التشبيه وإن كانت اضاءة النبي أعظم لتحقق قوة المشبه به في الجملة لكونه حسياً، ويحتمل ان يراد بالعين الخيار وكأنه قال سيدنا محمد خير الموجودين وأفضلهم.

(قوله: وسر الكائنات) أي الموجودات ثم إنه يصح ان يراد بالسر اللب والخالص، أي وأشرف الموجودات وأحسناها، ويصح أن يراد به الأصل لأن نوره عليه السلام أصل لكل موجود، فقد خلق الله من نوره جميع الموجودات، ويصح أن يراد به البركة أي وبركة الموجودات لأنه ما من نعمة نصل لأحد ولو كافرا إلا بواسطته صلى الله عليه وسلم.

(قوله: وعروس المملكة) المملكة موضع الملك الذي يتصرف فيه بالأمر والنهى، والمراد به هنا الدنيا والآخرة لأنهما محل لتصرفه صلى الله عليه وسلم، والعروس اسم لكلٍ من الزوج والزوجة في أيام البناء، استعير هنا لمزين فشبه المزين بالعروس بجامع الرغبة في كلٍ، واستعير اسم المشبه به للمشبه أي والمزين للدنيا والآخرة.

(قوله: ذي المفاخر) أي صاحب المفاخر وهو جمع مفخرة وهي ما يفتخر به من النعم كالعلم والكرم وحفظ القرآن.

(قوله: التي جلت) أي عظمت وارتفعت وتنزهت.

(قوله: عن العد) أي عن عد الناس لها، وإن كان المولى يعلم كميتها.

(قوله: والاحصاء) ان أريد به العد كان العطف مرادفا، وإن أريد العلم بكميتها الحاصل من العد كان من قبيل عطف المسبب على السبب، وكأنه قال صاحب المفاخر التي لا يمكن لأحد عدها والعلم بعددها، فلا يعلم كميتها إلا الله تعالى.

(قوله: ذي المقام المحمود) هو الشفاعة العظمى التي يحمده بسببها الأولون والآخرون.

(قوله: المورود) أي الذي ترده جميع أمته ما عدا من كان مغيرا في عقيدته أو كان ظالما متجبرا، ومن شرب منه لا يظمأ بعده أبدا بعد ذلك، فلو أدخل النار بعد شربه منه كان تعذيبه فيها بغير العطش.

(قوله: والوسيلة العظمى) عطف على ذي أي والمتوسل به إلى الله في الدنيا والآخرة، ووصفها بالعظمى لأن غيره من الأنبياء والملائكة والعلماء والأولياء وإن كان يتوسل به إلى الله إلا أنه ليس وسيلة عظمى، ويصح عطفه على المقام وعليه فالوسيلة العظمى بمعنى المنزلة في الجنة ولا يبعد هذا.

(قوله: دنيا وأخرى) لأن المراد أنه محكوم له بتلك المنزلة التي في الجنة في الدنيا وفي الأخرى.
(قوله: وملجأ الخلائق) الملجأ ما يلتجأ إليه، وأراد بالخلائق ما يشمل الجمادات فانها آمنت به والتجأت إليه فصارت آمنة من الخسف، ومن كونها من حجارة جهنم.
(قوله: كلهم) تأكيد أتى به دفعا لتوهم أن ال في الخلائق للجنس المتحقق في بعض الافراد.
(قوله: وإليه يهرعون) مبنى للمفعول لفظا وللفاعل، معنى أي وإليه يسرعون إسراعا حسيا بالأقدام، ومعنويا بأن يلتفتوا إليه بقلوبهم، والجار والمجرور متعلق بما بعده، قدم عليه لإفادة حصر الإسراع فيه، والمراد بالإسراع المحصور فيه الإسراع الأكمل، فلا ينافي أن غيره يسرع إليه يوم تترادف الأهوال، وجملة وإليه يهرعون الخ إما مستانفة أو حالية أي والملجأ الذي تلتجئ إليه الخلائق كلهم في حال إهراعهم إليه يوم تتزايد الأهوال. (قوله: يوم) أي زمن وهو ظرف ليهرعون.
(قوله: تترادف) أي تتابع وتتزايد فيه الأهوال جمع هول، وهو الأمر المخيف الشاق، وفي نسخة ترادف بتاء واحدة وعليه فيصح قراءته مصدرا وفعلا مضارعا حذفت إحدى التاءين منه أي تترادف، وجملة تترادف الأهوال في محل جر بالإضافة للظرف، والرابط محذوف كما قدرنا وفي بعض النسخ التصريح بالرابط هكذا يوم فيه تترادف الأهوال لكن هذه النسخة فيها الفصل بين المضاف والمضاف إليه بمعمول المضاف إليه الظرفي.
(قوله: وتمتد) عطف على تترادف.
(وقوله: أزمتها) بسكون الزاي وفتح الميم مخففة، أي: وتستمر شدتها أي الأهوال فلا تنقضي بسرعة، ويصح ضبطه بكسر الزاي وفتح الميم المشددة جمع زمام وهو مقود الدابة وعليه فيكون شبه الأهوال بدابة صعبة الانقياد على طريق الاستعارة بالكناية وإثبات الزمام تخييل

حتى يتبرأ من الشفاعة، ويهتم بأنفسهم أكابر الرسل والأنبياء، فصلى الله عليه وسلم من رسول ألقت إليه المحاسن والمفاخر كلها مقاليدها، فسما على أعلى منصتها بحيث لا مطمع لمخلوق على العموم في نيل تلك الرتبة العلياء ورضي الله تعالى عن آله وصحبه

[حاشية الدسوقي]
وتمتد أي تطول، ترشيح وذلك لأن امتداد الزمام يؤذن بصعوبة الدابة وشدة جماحها بحيث يخشى على قائدها من سطوتها عليه أن لو كان الزمام قصيراً.
(قوله: حتى يتبرأ الخ) حتى إما ابتدائية بمعنى فاء السببية فيكون مفرعا في المعنى على ترادف الأهوال، وإما غائية بمعنى إلى أي تترادف الأهوال وتطول شدتها إلى أن يتبرأ أكابر الرسل من الشفاعة الخ، وعلى الأول فيهتم مرفوع، وعلى الثاني منصوب، والمراد بالتبري الامتناع فكل رسول ذهبت الناس إليه ليشفع لهم في فصل القضاء يتبرأ ويمتنع ويبدى عذرا.
(قوله: بأنفسهم) الضمير عائد على متأخر في اللفظ متقدم في الرتبة، لأن قوله أكابر الرسل فاعل لقوله يتبرأ فرتبته التقديم على قوله فيهتم بأنفسهم.
(قوله: أكابر الرسل) جمع أكبر قياساً، ومراده بالأكابر الذين يتبرأون من الشفاعة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وإذا تبرأت أكابر الرسل عن الشفاعة فغيرهم بالطريق الأولى.
(قوله: فصلى الله عليه وسلم) صلى عليه ثانيا بالجملة الفعلية بعد أن صلى عليه أولا بالجملة الاسمية ليشرب من الكأسين وليحصل له ثواب الصلاتين.
(قوله: مِنْ رسول) حال من ضمير عليه لازمة، ولو قيل إن المعنى فياله من رسول كان حسنا.
(قوله: أَلقت إليه المحاسن الخ) المحاسن فاعل ألقت والمفاخر عطف عليه ومقاليدها مفعوله والجملة نعت لرسول، والمحاسن جمع حسن على غير قياس، والمفاخر جمع مفخرة وقد سبق أنها ما يفتخر به من النعم كالعلم والكرم، وحينئذ فعطفها على المحاسن من عطف المرادف، والمقاليد إما أن يراد بها الأمور المتعلقة بها، قال في القاموس ضاقت مقاليده أي ضاقت عليه أموره، فالمقاليد الأمور، وإما أن يراد بها المفاتيح فيكون جمع مقلد كمنجل وهو المفتاح، فعلى الأول يكون قد شبه المحاسن والمفاخر بانسان ذي أمور متعلقة به على

طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات المقاليد تخييل وألقت ترشيح، وعلى الثاني شبه المحاسن والمفاخر بانسان له خزائن فيها تحف وثياب فاخرة مخزونة فيها على سبيل الاستعارة بالكناية وإثبات المقاليد تخييل، وألقت ترشيح، وعلى كل حال فإلقاء المفاخر والمحاسن أمورها أو مفاتيحها إليه صلى الله عليه وسلم كناية عن تمكن النبي صلى الله عليه وسلم من المحاسن والمفاخر واتصافه بها وانتسابها له حتى إنه لم يفتح منها شيء.

(قوله: فسما) أي علا وارتفع.

(قوله: على أعلى منصتها) المنصة بكسر الميم وفتحها وفتح الصاد المهملة كرسي تجلس عليه العروس لجلوتها، فشبه المحاسن والمفاخر بعروس بجامع ميل النفس لكلٍ على طريق الاستعارة بالكناية، والمنصة تخييل، وارتفاعه صلى الله عليه وسلم على أعلى منصة المحاسن والمفاخر كناية عن تمكنه من المحاسن والمفاخر، وفيه إشارة إلى أنه ارتفع على غيره من الخلق.

(قوله: لا مطمع) أي لا طمع (قوله: في نيل) أي تحصيل تلك الرتبة العلياء أي وهو السمو على أعلى منصة المحاسن والمفاخر.

(قوله: ورضي الله تعالى عن آله وصحبه) جملة خبرية لفظا إنشائية معنى، لأن المراد منها إنشاء الدعاء بالرضا للآل والأصحاب لا خبرية لفظا ومعنى؛ لأن المخبر بان الله رضي عن الآل والأصحاب ليس داعيا لهم بالرضا، ثم إن الرضا حقيقته حالة قلبية ينشأ عنها إرادة الإنعام وهو بهذا المعنى محال في حق الله تعالى، وقد ورد في القرآن إسناد الرضا لله فاختلف في معناه السلف والخلف، فالسلف يقولون ان لله صفة يقال لها الرضا ولا يعلمها إلا هو، والخلف يؤولونه بالإنعام أو بإرادته فهو صفة فعل على الأول وصفة ذات على الثاني، فإن أريد به الإنعام فتعلق الدعاء به ظاهر، وإن أريد به إرادة الإنعام فالدعاء به من حيث تعلقها بالإنعام الذي هو متجدد فاندفع ما يقال إنه يتعين هنا الأول لأن الدعاء إنما يكون بمستقبل لم يوجد في الحال وإرادة الله سبحانه أزلية يستحيل تجددها حتى يتعلق بها الدعاء، وعبر بالماضي تفاؤلا بتحقق وقوع الرضا حتى كأنه وقع بالفعل ولم يدرج الآل والصحب في الصلاة بان يعطفهما على الضمير في عليه بأن يقول وعلى آله وصحبه كما يفعله غيره إشارة إلى أن ما يفعله غيره ليس بمتعين وإشارة إلى أن الأمر الذي يطلب لهم استقلالا إنما هو الرضا وأما الصلاة فلا تطلب لهم إلا تبعا

٢ بيان أهم ما يشتغل به العاقل

الذين طلعوا بعد غيبة شموس النبوة أنجماً في سماء العلا للإرشاد والاهتداء، وعن التابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الفصل والقضاء.

بيان أهم ما يشتغل به العاقل

(وبعد) فأهم ما يشتغل له العاقل اللبيب في هذا الزمان الصعب أن يسعى فيما ينقذ به مهجته من الخلود في النار وليس ذلك

[حاشية الدسوقي]

(قوله: الذين طلعوا) أي ظهروا (قوله: بعد غيبة الخ) المراد بالغيبة الموت، والمراد بشموس النبوة النبي صلى الله عليه وسلم فهي مستعارة له، وجمع الشموس للتعظيم.

وقوله: أنجما حال من ضمير طلعوا أي ظهر أنجما بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فاضافة شموس للنبوة من إضافة الموصوف لصفته، ويحتمل أنه من أضافة المشبه به للمشبه وفي العبارة حذف مضاف أي ظهروا بعد غيبة ذي النبوة الشبيهة بالشموس، والجمع للتعظيم كما سبق وفي تعبيره عن الموت بالغيبة إشارة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم حي الآن، وإنما هو بمنزلة غائب غاب عنا ثم يقدم علينا، وأن موته بمنزلة الغيبة.

(قوله: أنجما) أي كالأنجم في الاهتداء، قال عليه الصلاة والسلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم، ويحتمل أن الأنجم مستعار لِمُهْدِين ولا يلزم عليه الجمع بين الطرفين لأن المشبه المهدون وهم أعم من الصحابة كما لا يخفى.

(قوله: في سماء العلا) متعلق بطلعوا أي طلعوا في الأماكن العالية أي في البلاد المشرفة المرتفعة الشبيهه بالسماء بجامع الارتفاع، وإن كان ارتفاع الأماكن معنويا وارتفاع السماء حسياً، وظهر من هذا أن الإضافة من إضافة المشبه به للمشبه.
(قوله: للارشاد) متعلق بطلعوا أي لارشادهم الخلق وقوله والاهتداء أي اهتداء الخلق المترتب على الإرشاد فهو من عطف المسبب على السبب وظهر من هذا أن الإرشاد وصف لهم، والاهتداء وصف للخلق، وفيه إشارة إلى عظم نفسهم بحيث إذا أرشدوا خلقا اهتدوا.
(قوله: بإحسان) الباء للملابسة أو بمعنى في، وقد تنازع الجار والجرور التابعين وتابعيهم أي وعن التابعين لهم في الإحسان أو تبعية ملتبسة بإحسان، والمراد بالإحسان التقوى، ويحتمل أن يراد به الإيمان وهو أولى ليدخل في دعائه عصاة المؤمنين.
(قوله: إلى يوم الفصل) متعلق بمحذوف حال، أي: حال كون التابعين مستمرين طائفة بعد طائفة إلى يوم الفصل، أي إلى قربه وذلك لأن التبعية في الإيمان تنقطع قبل النفخة الأولى التي يموت بها الكفار بوجود ريح لطيفة قبل النفخة يموت بها المؤمنون، وليس الجار متعلقا بالتابعين لعدم صحته لأنه يقتضي أن المدعو له من كان تابعا لهم واستمر باقيا ليوم الفصل وهو غير مراد لعدم وجوده، وقوله يوم الفصل أي بين الخلائق، وقوله والقضاء أي بينهم وهو عطف مرادف.
(قوله: وبعد) الواو للاستئناف والظرف معمول لمحذوف أي وأقول بعد ما تقدم، والفاء زائدة لتزيين اللفظ أو تنزيلا للظرف منزلة الشرط كقوله تعالى: {وإذ لم يهتدوا به فسيقولون الخ}، ويحتمل أن الواو نائبة عن اما النائبة مناب مهما وحينئذ فالظرف معمول للجزاء والفاء واقعة في جواب أما التي نابت عنها الواو.
(قوله: اللبيب) أي ذو اللب وهو العقل الكامل، وكأنه قال العاقل الكامل العقل.
(قوله: في هذا الزمان) أي الزمان الحاضر وهو زمان المصنف وما قرب منه، إن قلت كما أن اشتغال العاقل بإتقان عقائد التوحيد في هذا الزمان أهم كذلك اشتغاله باتقانها في غير هذا الزمان أهم قلت الأهمية وإن كانت موجودة في غيره إلا أن زمنه أهم الأهم لكثرة أهل البدع فيه، وقلة من يتصدى للرد عليهم، واختلف في الزمان فقيل إنه حركة الفلك وقيل نفس الفلك وقيل متجدد موهوم قارنه متجدد معلوم إزالة للإبهام، وقيل نفس المقارنة المذكورة أي إنه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم كمقارنة إتيانك لطلوع الشمس.
(قوله: الصعب) أي الصعب أهله لعدم انقيادهم للحق، أو الصعب بسبب ما يقع فيه من المصائب والمحرمات لا أن الزمان نفسه صعب.
(قوله: فيما يُنْقِذُ) أي يخلص (قوله: مهجته) أي نفسه، والمراد بها هنا روحه وجسده وإن كانت النفس في الأصل خصوص الروح.
(قوله: من الخلود) المراد به هنا طول المكث لا الإقامة على طريق التأبيد، وفي الكلام حذف مضاف أي من توقع الخلود، فاندفع ما يقال ان كلامه يقتضى أن المقلد يخلد في النار لعدم إتقانه لعقائد التوحيد مع أن التحقيق أنه مؤمن عاص ولا يخلد في النار.
(قوله: وليس ذلك) أي إنقاذ المهجة من الخلود فالمشار إليه الإنقاذ المفهوم من ينقذ
الابإتقان عقائد التوحيد على الوجه الذي قرره أئمة أهل السنة العارفون الأخيار وما أندر من يتقن ذلك في هذا الزمان الصعب، الذي فاض فيه بحر الجهالة وانتشر فيه الباطل أي انتشار، ورمى في كل ناحية من الأرض بأمواج إنكار الحق، وبغض أهله، وتزيين الباطل بالزخرف الغَارّ، وما أسعد اليوم من وفق لتحقيق عقائد إيمانه ثم عرف بعد ذلك ما يضطر إليه من فروع دينه

[حاشية الدسوقي]
(قوله: إلا باتقان عقائد التوحيد) المراد بإتقانها معرفتها بالدليل؛ ولو إجمالياً، والمراد بمعرفتها اعتقادها اعتقاداً جازماً، والعقائد جمع عقيدة بمعنى مُعْتَقَدَة، وهي النسبة التامة كثبوت القدرة لله، والمراد بالتوحيد هذا الفن، وإضافة إتقان للعقائد من إضافة المتعلق بكسر اللام للمتعلق بفتح الام، وإضافة العقائد للتوحيد لأدنى ملابسة، لأن العقائد تُذْكَرُ فيه، وكأنه قال إلا باعتقاد العقائد التي تكلم عليها أهل هذا الفن اعتقادا جازماً مطابقاً للواقع ناشئاً عن دليل.
(قوله: العارفون) أي بالعلوم فلم يقعوا في الزلات، أي لا على الوجه الذي قرره بعض أهل السنة الذين وقعوا في بعض الأحيان في الزلة لعدم معرفتهم بالعلوم، كالمعتزلة القائلين بأن أفعال العبد مشتركة بين قدرته وقدرة ربه.

(قوله: الأخيار) لازم لما قبله (قوله: وما أندر الخ) ما تعجبية مبتدأ، وأندر فعل ماض وفاعله ضمير مستتر فيه وجوبا عائد على ما ومن مفعوله وجملة يتقن صفة لمن وجملة أندر خبر ما أي وما أشد ندرة من يتقن ذلك أي من يعتقد عقائد التوحيد اعتقاد جازما على الوجه الحق.
(قوله: في هذا الزمان) أي زمنه لأنه كان فيه من يدعي المعرفة وهو يعتقد اعتقادا فاسداً، وأما في زماننا فالمتقنون لتلك العقائد كثير.
(قوله: الذي فاض فيه بحر الجهالة) الفيض سيلان الماء بجانب الوادي لكثرته، والبحر هو الماء الكثير الأمواج لا مجرى الماء، وإضافة بحر للجهالة من إضافة المشبه به للمشبه أي الذي فاض أي كثر فيه الجهالة، أي الجهل الشبيه بالبحر، وفاض ترشيح للتشبيه لملاءمته للمشبه به مستعار للكثرة استعارة تبعية. (قوله: وانتشر) أي تفرق.
(قوله: أيَّ انتشار) مفعول مطلق عامله انتشر أي انتشر فيه الباطل انتشارا أي انتشار، أيْ: انتشرا كثيراً.
(قوله: ورمى) عطف على فاض، وفاعله ضمير مستتر عائد على بحر الجهالة، لا على الباطل لمناسبة قوله بأمواج، والمفعول محذوف أي الناس.
(وقوله: في كل ناحية) ظرف لغو متعلق برمى أو مستقر في محل نصبٍ على الحال، وقوله بأمواج متعلق برمى والباء فيه للملابسة، والأمواج جمع موج وهو ما يرتفع من الماء عند هبوب الريح، واضاقة أمواج لما بعده من إضافة المشبه به للمشبه، أي ورمى بحر الجهالة الناس أي تركهم في كل ناحية من الأرض أو رماهم حالة كونهم كائنين في كل ناحية من الأرض ملتبسين بإنكار الحق الشبيه بالأمواج في الكثرة، ويحتمل أن تكون الباء في بأمواج زائدة في المفعول؛ والإضافة فيه كما سبق ويكون المعنى ورمى أي طرح بحر الجهالة إنكار الحق الشبيه بالأمواج في كل ناحية من الأرض، وعليه فلا حذف في الكلام وهذا الاحتمال أحسن مما قبله.
(قوله: وبغض أهله) أي أهل الحق، وهو عطف على أمواج وكذا تزيين.
(وقوله: بالزخرف) متعلق بتزيين، والغار بالغين المعجمة اسم فاعل من الغرور أي وبالزخرف الذي يغر الناس، والزخرف: كلام ظاهره حق وباطنه باطل، كقول المعتزلة العبد لو لم يخلق أفعال نفسه الاختيارية لما عذب على القبيح منها، لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو عدم خلقه لأفعاله الاختيارية، فثبت نقيضه وهو خلقه لها.
(قوله: اليوم) أي زمن المصنف وهو ظرف لِوُفِّقَ أي وما أسعد من وفق في هذا الزمان لتحقيق عقائد إيمانه، ويصح أن يكون ظرفا لأسعد، والمعنى أن الموفق لتحقيق عقائد إيمانه ما أشد سعادته في هذا الزمان، ولا يقال إن السعادة دائمة لا مقيدة بذلك الزمان؛ لأنا نقول لما كان سببها التوفيق في ذلك الزمان صار الملتفت له حصولها في ذلك الزمان، وإن استمرت بعد ذلك.
(قوله: مَنْ وُفِّقَ) التوفيق خلق قدرة في العبد على الطاعة، وحينئذ فيرتكب فيه التجريد بأن يراد به هنا خلق القدرة فقط لأجل قوله لتحقيق عقائد الخ.
(قوله: لتحقيق) أي لاثبات تلك العقائد في قلبه بالدليل هذا مراده.
(قوله: عقائد إيمانه) الإيمان هو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من العقائد والأحكام، وإضافة عقائد إليه من إضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر.
(قوله: ثم عرف بعد ذلك) أي بعد تحقيق عقائد إيمانه، وثم هنا لمجرد الترتيب لا له وللتراخي.
(قوله: ما يضطر) أي ما يحتاج. (قوله: من فروع دينه) الفروع: الأحكام مطلقا سواء كانت يتدين بها أم لا، والدين

في ظاهره وباطنه حتى ابتهج سره بنور الحق واستنار، ثم اعتزل الخلق طرا طاويا عنهم شرَّهُ إلى أن ينتقل قريبا بالموت عن فساد هذه الدار، فهنيئا له بما يرى إثر الموت من نعيم وسرور لا يكيف ولا يدخل تحت ميزان الأنظار، لقد صبر قليلا ففاز كثيراً، فسبحان من يخص بفضله من يشاء من عباده ويقرب من يشاء ويبعد من يشاء بمحض الاختيار

[حاشية الدسوقي]

مجموع الأحكام التي يُتَدَيَّنُ بها، ويتعبد بها، فالإضافة من إضافة العام للخاص فهي للبيان. (قوله: في ظاهره) متعلق بيضطر أي في الأفعال المتعلقة بظاهره كالصلاة. (قوله: وباطنه) أي والافعال المتعلقة بباطنه كالنية.

(قوله: حتى ابتهج) غاية لقوله ثم عرف أي ثم عرف ما يضطر إليه في أفعاله الظاهرية والباطنية من فروع دينه إلى أن ابتهج الخ، والابتهاج: السرور، وقوله سره أي قلبه والمراد به نفسه أي إلى أن حصل الابتهاج والسرور لنفسه.
(قوله: بنور الحق) المراد بالحق ما قابل الباطل، أعنى الأحكام المطابقة للواقع، وإضافة النور إليه من إضافة المشبه به للمشبه أي بالحق الشبيه بالنور، أو إنه شبه الحق بالشمس على طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات النور تخييل.
(قوله: استنار) أي أنار إنارة تامة كما يؤخذ من السين والتاء، هذا وقد وقع خلاف في النور والضوء فقيل مترادفان، وقيل النور أعظم بدليل الله نور السموات والأرض، وقيل الضوء أعظم من النور بدليل إضافة النور للقمر والضياء للشمس في قوله تعالى: }جعل الشمس ضياء والقمر نورا{، (قوله: طرا) أي جميعا (قوله: طاويا) أي قاطعا يقال طوى الأرض إذا قطعها، وأشار بهذا إلى أنه لا ينوي اكتفاء شر الناس؛ لأن ذلك سوء ظن بهم.
(قوله: إلى أن ينتقل) غاية للاعتزال (قوله: بالموت) أي بسببه وهو أمر وجودي يقتضى عدم الحياة على التحقيق، وقيل هو عدم الحياة.
(قوله: عن فساد هذه الدار) أي عن هذه الدار أي الدنيا الفاسدة لما يقع فيها من المفاسد أو الفاسد أهلها فالإضافة من إضافة الصفة للموصوف. (قوله: فهنيئا) مفعول لفعل محذوف أي فهنأه الله هنيئا، وقوله له ليس متعلقا بهنيئا ولا بهنأ المحذوف ولا بأعنى محذوفا لأن كلا منها يتعدى بنفسه، وإنما هو متعلق بمحذوف غير ذلك بأن قال وإرادتي ذلك الدعاء ثابتة ومتوجهة له.
(قوله: إثر الموت) بكسر الهمزة وسكون المثلثة أي عقبه. (قوله: من نعيم) أي لجسمه وروحه (قوله: سرور) أي لقلبه وهو من عطف المسبب على السبب (قوله: لا يكيف) أي لا يحاط به ولا يحد بحد (قوله: ميزان الأنظار) الأنظار جمع نظر وهو يطلق على ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى أمر مجهول، ويطلق على الفكر وهو حركة النفس في المعقولات وهو المراد هنا، والإضافة من إضافة المشبه به للمشبه أي ولا يدخل تحت الأنظار الشبيهة بالميزان في أن كلا يعلم به مقدار الشيء، أي ولا يدخل تحت الأفكار أي لا يدخل تحت الأفكار حتى يعلم قدره ويحاط به.
(قوله: لقد صبر قليلا) أي صبرا قليلاً أو زمانا قليلا فهو نصب على المفعولية المطلقة أو الظرفية وكذا يقال في قوله كثيراً.
(قوله: فسبحان) اسم مصدر وضع موضع المصدر وهو التسبيح بمعنى التنزيه والعامل فيه محذوف أي فأنزه تنزيها من يخص الخ. (قوله: بفضله) يصح أن يراد به الإنعام وأن يراد به المنعم به، والباء داخلة على المقصور، أي أنزه تنزيها من جعل فضله مقصورا على من أراده من عباده أي على من أراد قصره عليه من عباده، وقد اشتهر أن العلامة السعد والسيد جوزا دخول الباء على كل من المقصور والمقصور عليه، فيقال أخص الجود بزيد وأخص زيدا بالجود لكن اختلفا في الأكثر منهما فقال السعد الأكثر دخولها على المقصور وقال السيد الأكثر دخولها على المقصور عليه، وهذا خلاف الصواب والصواب أنهما متفقان في أن الأكثر دخولها على المقصور، وأنَّ دخولها على المقصور عليه وإن كان عربياً جيدا إلا أنه خلاف الأكثر في الاستعمال.
(قوله: من يشاء) حذف مفعول المشيئة للعلم به أي من يشاء تخصيصه به من عباده، وأتى بذلك أشارة إلى أن تخصيص بعض العباد بالفضل مربوط بالمشيئة فلا ينال بطاعة ولا بغيرها، ولا يناله إلا من أراده الله له سواء كان طائعا أو غير طائع.
(قوله: ويقرب من يشاء) عطف على يخص أي وسبحان من يقرب من يشاء تقريبه منه قربا معنويا لا قرب مسافة، والتقريب منه من أفراد الفضل فهو أخص منه نص عليه اعتناء بذلك الخاص لقوته وعظمته. (قوله: ويبعد من يشاء) أي إبعاده منه ابعادا معنويا (قوله: بمحض الاختيار) أي باختياره المحض الخالص
وقد ألهم مولانا سبحانه بفضله وعظيم جوده في هذا الزمانِ الكثيرِ الشر لما لا نطيق شكره من معرفة عقائد الإيمان، وأنزلها جل وعز في صميم القلب بما تحتاج إليه من قواطع البرهان، وعلَّمَ سبحانه بمحض فضله وإحسانه جزئيات قل من يعرفها اليوم، ومن ينبه عليها بالخصوص من الأئمة الأعيان، وأرشد سبحانه بمحض كرمه لتحقيق أمور قد ابتلي بالغلط فيها من لا يظن به ذلك ممن عُرِفَ بكثرة الحفظ والاتقان،

[حاشية الدسوقي]
الخالي عن شوائب الجبر.
(قوله: وقد ألهم الخ) هذا شروع في تعداد نعم ثلاثة أنعم الله عليه بها ذكرها تحدثا بنعمة الله تعالى، والإلهام القاء الخير في القلب بطريق الفيض لا الاكتساب، قال في القاموس ألهمه الله خيراً لقنه إياه أي ألقاه في قلبه، ومفعول ألهم محذوف ومولانا فاعل أي وقد الهمنى مولانا أي ألقى في قلبي.
(قوله: الكثير الشر) أي الكثير شر أهله (قوله: لما لا نطيق) اللام زائدة في المفعول الثاني وليست أصليه متعلقة بألهم لأنه يتعدى للمفعول الثاني بنفسه، قال تعالى: {فألهمها فجورها} أي وقد ألهمني مولانا مالا نطيق أي شيئا لا نقدر أن نشكره عليه شكرا يقاومه ويوفي به.
(قوله: من معرفة عقائد الإيمان) بيان لما، وقد تقدم أن المعرفة هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، والعقائد جمع عقيدة بمعنى مُعْتَقَدة، والإيمان هو التصديق التابع للمعرفة، والإضافة من إضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر وكأنه قال من الجزم بالعقائد التي تعلق بها الإيمان أي التصديق.
(قوله: وأنزلها) أي معرفة عقائد الإيمان وهو عطف على ألهم كالتفسير له، (وقوله: في صميم القلب) أي في وسطه وهذا كناية عن تمكن القلب من معرفتها، (وقوله: بما تحتاج إليه) الباء للملابسة أو المصاحبة وهو متعلق بأنزلها وفاعل تحتاج ضمير عائد على المعرفة.
(قوله: من قواطع البرهان) بيان لما تحتاج إليه، والبرهان: هو الدليل المركب من مقدمات يقينية عقلية، والقواطع: جمع قاطع بمعنى مقطوع به أي مجزوم به، وإضافة القواطع للبرهان من إضافة الصفة للموصوف أي من البرهان القواطع، وأل في البرهان للاستغراق أي البراهين القواطع فطابقت الصفة موصوفها في الجمعية، ووصف البراهين بكونها قاطعة وصف كاشف، ثم إنما ذكره من احتياج معرفة العقائد للبراهين منظور فيه لغالبها، وإلا فثبوت السمع له تعالى والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا متكلما لا يحتاج لبراهين قطعية، بل العمدة في هذه العقائد الستة الدليل السمعي كما يأتي.
(قوله: وَعَلَّمَ) عطف على ألهم وهو يتعدى لاثنين الأول محذوف والثاني قوله جزئيات.
(وقوله: قل من يعرفها) صفة لجزئيات، وجملة سبحانه اعتراضية للتنزيه أي وعلمني سبحانه جزئيات موصوفة بقلة من يعرفها الخ. (قوله: وإحسانه) عطف تفسير (قوله: جزئيات) أي مسائل جزئية لا كلية.
(قوله: قل من يعرفها) أي في نفسه وأراد باليوم زمن المصنف (قوله: ومن ينبه عليها) أي وقل من يفيدها لغيره (قوله: بخصوص) أي بالتعيين والتشخيص أي تعيينها وتشخيصها وذلك كقول المصنف فيما يأتي إن السمع والبصر يتعلقان بكل موجود فقد عين ما يتعلقان به وشخصه، وقال السعد في المقاصد السمع يتعلق بالمسموع والبصر يتعلق بالمبصر وهو محتمل لأن يراد المسموع لله والمبصر لله وهو كل موجود فيكون كلامه مساويا لكلام المصنف، ومحتمل لأن يراد المسموع لنا وهو الأصوات والمبصر لنا كالاجسام والألوان فيكون مخالفا لكلام المصنف، وحينئذ فكلام السعد ليس فيه تعيين وتشخيص للمسموع والمبصر بخلاف كلام المصنف كما علمت.
(قوله: من الأئمة الأعيان) أي المعتبرين في العلم كالسعد.
(قوله: وأرشد) معطوف على ألهم أيضا وفاعله ضمير يعود على المولى، ومفعوله محذوف أي وارشد المولى لتحقيق.
(قوله: بمحض كرمه) أي بكرمه المحض أي الخالص من شوائب الجبر.
(قوله: لتحقيق أمور) أي لذكرها على الوجه الحق، أو لذكرها ملتبسة بالدليل.
(قوله: من لا يظن به ذلك) مَنْ نائبُ فاعلِ ابتلى، والمشار إليه بذلك الغلط. (وقوله: ممن عرف) بيان لـ "من".
(وقوله: ممن عرف) أي عند الناس. (بكثرة الحفظ والإتقان) أي وعرف بإتقان العلوم وأحكامها، وذلك كالعقباني فإنه كان من المعاصرين للمصنف وكان يعتقد اعتقاداتٍ فاسدة كاعتقاده أن كلام الله مركب من الحروف والأصوات، وأن صفات الله ممكنة بذاتها واجبة بغيرها، لأن الذات أثرت فيها بطريق العلة، وكان كثيرا ما تقع المنازعة بينه وبين المصنف، وكابن ذكرى كان من المعاصرين للمصنف وكان كثيراً ما يقع بينهما النزاع والجدال، لكن ابن ذكرى كان غرضه من المناظرة مع المصنف إظهار الحق

والوقوف
اللهم كما أنعمت فزدنا ياذا الجلال والإكرام من فضلك تمم لنا ذلك بحسن الخاتمة، والحلول إثر الموت مع الأحبة في دار الأمان، ولا تجعلنا يا أرحم الراحمين من المستدرجين بنعمتك ياذا الفضل والامتنان، فبكرم جلالك وعلو ذاتك ثم برحمتك المهداة الينا سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم نعوذ بك من السلب بعد العطاء، ومن غضبك الذي لا يطاق ومن أن تُلحقنا بأهل الخيبة والحرمان، ومن جملة نعم مولانا العظيمة ومنحه الفائقة الكريمة أن وفقنا سبحانه بفضله في هذا الزمان الكثير الجهل

[حاشية الدسوقي]

عليه فكان سنياً، وأما العقباني فكان من المعتزلة.

(قوله: اللهم كما أنعمت فزدنا الخ) أي اللهم زدنا من فضلك زيادة مشابهة لإنعامك علينا فيما سبق، فالكاف في كما أنعمت للتشبيه، وما مصدرية، والفاء في قوله فزدنا زائدة، والقصد من ذلك الكلام طلب استمرار النعم عليه.

(قوله: ياذا الجلال والاكرام) أي يا صاحب الجلال الخ، قيل المراد بالجلال العظمة والبطش والقهر، والإكرام اللطف والإحسان، وقال بعضهم المراد بالجلال الصفات السلبية والمراد بالإ كرام الصفات الثبوتية.

(قوله: من فضلك) الفضل الإنعام أي بعض فضلك أو زيادة ناشئة من فضلك، فمن للتبعيض أو ابتدائية لكن على جعلها ابتدائية يكون في قوله كما أنعمت حذف أي كأثر إنعامك فيما سبق.

(قوله: وتمم لنا ذلك) أي ما أنعمت به علينا. (قوله: بحسن الخاتمة) أي بالخاتمة الحسنى وهو مجرد الموت على الإسلام، وإن عذب بعد ذلك، ويحتمل أن المراد بها الموت على الإسلام على وجه أكمل بحيث لا يعذب بعد ذلك، ولكن شأن الأكابر الالتفات للأول.

(قوله: والحلول إثر الموت) أي عقبه، وقضيته أن الميت يدخل الجنة عقب موته مع أنه لا يدخلها إلا بعد مروره على الصراط، وأجيب بأن المراد دخول الأرواح إذ أرواح المؤمنين تدخل الجنة بعد الموت، ولا ينافي ذلك ما قيل: إن أرواح أموات المؤمنين في البرزخ تتردد فيه؛ لأن البرزخ من القبر للعرش فتدخل فيه الجنة. (قوله: في دار الأمان) هي الجنة. (قوله: من المستدرجين) الاستدراج استرسال النعم على العبد عند استرساله على المعاصي حتى يؤخذ بغتة، أي لا تجعلنا من الذين استرسلت عليهم النعم لاسترسالهم على المعاصي حتى تهلكهم.

(قوله: ياذا الفضل) أي الإحسان (قوله: والامتنان) أي الإنعام فهو من عطف المرادف، ويطلق الامتنان على تعداد المُنعِم النعم على المُنعَم عليه، وهو مذموم إلا من الله والشيخ والوالد.

(قوله: فبكرم جلالك الخ) الفاء زائدة لتزيين اللفظ، والجار والمجرور متعلق بمحذوفٍ حالٌ من ضميرِ نعوذ، أي نعوذ بك من السلب الخ حال كوننا متوسلين اليك في قبول دعائنا بكرم جلالك، وإضافة كرم إلى الجلال من إضافة الصفة للموصوف، والجلال العظمة أي بعظمتك الكريمة الشريفة العلية الرتبة.

(قوله: وعلو ذاتك) من إضافة الصفة للموصوف، أي وذاتك العلية المرتفعة ارتفاعاً معنوياً. (قوله: ثم برحمتك) المراد بالرحمة هنا المنعم به على العباد، المبين بما أبدل منها بقوله سيدنا ومولانا محمد الخ، وليس المراد بها صفة الذات التي هي الإرادة القديمة لوصفها بالمهداة أي المعطاة، وتصحيح الوصف باعتبار المتعلق تعسف، وفي إرادة صفة الفعل التي هي الإحسان بُعْدٌ، وأتى بثم التي للتراخي للتفاوت بين المتوسل به أولا وثانياً، إذ المتوسل به أولاً ذاته القديمة وعظمته، والمتوسل به ثانيا النبي صلى الله عليه وسلم وهو حادث.

(قوله: المهداة) أي التي أهديتها الينا. (قوله: نعوذ بك) أي نتحصن بك، والباء فيه للتعدية. (قوله: من السلب) أي سلب ما أعطيته لنا من معرفة عقائد الإيمان وغيرها (قوله: بعد العطاء) أي الإعطاء (قوله: ومن غضبك) الغضب غليان الدم الموجب لإرادة الانتقام، وأطلقه وأراد به لازمه القريب وهو إرادة الأنتقام، أو البعيد وهو الانتقام لاستحالة المعنى الحقيقي عليه تعالى، فالغضب صفة ذات على الأول، وصفة فعل على الثاني. (قوله: الذي لا يطاق) أي لا يقدر عليه. أحد (قوله: تُلحِقنا) بضم أوله وكسر ثالثه من أَلْحَقَ. (قوله: الخيبة) هي والحرمان بمعنى، وهو عدم بلوغ المقصود، فالمعنى ونعوذ بك من أن تلحقنا بالذين خابوا وحرموا ومنعوا من نيل

مقصودهم، وظهر لك أن عطف الحرمان على الخيبة مرادف. (قوله: ومن جملة الخ) هذا كلام مستأنف قصد به التحدث بالنعمة، والجار والمجرور خبر مقدم. (وقوله: أن وفقنا) مؤول بمصدر مبتدأ مؤخر أي وتوفيق الله لنا في هذا الزمان لوضع عقيدة من جملة نعمه العظيمة أي ومن جملة إنعاماته العظيمة، فالنعم جمع نعمة بمعنى الإنعام.

(قوله: ومِنَحِهِ) عطف على نعمه، والمنح جمع منحة بمعنى الإعطاء، أي ومن جملة اعطاآته. (قوله: الفائقة) أي المرتقية على غيرها.

(قوله: الكريمة) أي العظيمة أي التي لا نظير لها من منح غيرها. (قوله: بفضله) أي توفيقا ناشئا من فضله

لوضع عقيدة صغيرة الجِرْمِ كثيرة العلم، محتوية على جميع عقائد التوحيد ثم تأييدها بالبراهين القطعية القريبة لكل من له نظر سديد، ثم ختمناها بشيء لم نره سمع به أحد غيرنا من المتقدمين ولا من المتأخرين وهو أنا شرحنا كلمتي الشهادة التي لا غنى للمكلف عن معرفتها

[حاشية الدسوقي]

وإحسانه لا بطريق الجبر والقهر. (قوله: لوضع عقيدة) أي لتأليف كتاب يسمى بعقيدة لاحتوائه على العقائد من حيث إنه يدل على الألفاظ الدالة على النسب التامة التي هي العقائد، وقولنا من حيث إنه يدل على الألفاظ ولم نقل من حيث إنه ألفاظ دالة على النسب بناء على ما يفهم من كلامه من أن العقيدة اسم للنقوش.

(قوله: صفيرة الْجِرْمِ) أي باعتبار ما حلت فيه من الأوراق إذ هي المتصفة بصغر الجرم حقيقة، وقضيته أن العقيدة اسم للنقوش وهو خلاف التحقيق من أنها اسم للألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة، ويمكن تمشيته على التحقيق بأن يقال قوله صغيرة الجرم أي باعتبار محل دالها وقوله كثيرة العلم أي باعتبار دلالتها على النسب التامة. (وقوله: محتوية على العقائد) من احتواء الدال على المدلول فتأمل. (قوله: كثيرة العلم) أراد بالعلم النسب التامة، ووصف العقيدة بكثرة النسب باعتبار أنها دالة على الألفاظ الدالة على النسب التامة لأن الموصوف بكثرة العلم بالمعنى المذكور حقيقة الألفاظ والمفهوم من كلامه من أنها اسم للنقوش وبقولنا أراد بالعلم النسب اندفع ما يقال العلم إما الإدراك أو الملكة وكل منهما وصف يقوم بالشخص لا بالعقيدة، وحينئذ فلا يصح وصفها بكثرة العلم.

(قوله: محتوية) من احتواء الدال على مدلول مدلوله لأن العقائد هي النسب التامة الجزئية، وهي مدلولة للألفاظ وهي مدلولة للنقوش التي هي مسمى العقيدة على كلامه، والمراد بالتوحيد علم التوحيد وحينئذ فإضافة عقائد للتوحيد لأدنى ملابسة أي محتوية على جميع العقائد التي تذكر في ذلك العلم أو من إضافة الشيء إلى كليه، لن العقائد اسم للنسب التامة الجزئية كثبوت القدرة لله تعالى والإرادة وعدم الوالدية والمولودية، والتوحيد اسم للقضايا الكلية كقولك كل كمال واجب لله، تعالى وكل نقص محال على الله، وقوله محتوية على جميع عقائد التوحيد أي الواجب معرفتها على المكلف تفصيلا وإجمالاً، أما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها تفصيلاً فظاهر لأنه ذكر فيها العشرين صفة وأضدادها، وأما احتواؤها على العقائد الواجب معرفتها إجمالا فلأن فيها لا إله إلا الله وهي محتوية على جميع العقائد مطلقا. (قوله: ثم تأييدها) أي تقوية العقائد، وثم للترتيب المجرد عن التراخي، وتأييد عطف على جميع، أي محتوية على جميع العقائد، ومحتوية على تأييد العقائد بالبراهين، وقضيته أن العقيدة محتوية على التأييد الذي هو وصف للمؤيد مع أنها إنما هي محتوية على ما به التأييد من البراهين فكان الأولى أن يقول ثم على ما به تأييد من البراهين إلا أن يقال إنه أطلق التأييد وأراد منه التأيد أي كونها مؤيدة بالبراهين، ويلزم من احتوائها على ما ذكر احتواؤها على البراهين فتامل. ويمكن جعل قوله ثم تأييدها عطفا على قوله وضع عقيدة أي أن وفقنا لوضع عقيدة محتوية على العقائد وأن وفقنا لتأييدها بالبراهين التي ذكرناها فيها، وحينئذ فلا يرد الإشكال المتقدم. (قوله: القريبة) أي القريبة الإدراك (قوله: نظر) أي فهم. (وقوله: سديد) أي صواب أي القريبة الإدراك لمن له فهم صواب وإن لم يكن ذلك الفهم تاماً، فالمحترز عنه بمن له فهم صواب البليد جداً فإنه لا يفهم تلك البراهين لا ذو الفهم غير التام. (قوله: سمح) بكسر الميم أي جاد وفي التعبير بذلك إشارة إلى عزة ذلك الشيء ونفاسته، وأن شأن النفوس أن تشح به، وإنما نفى رؤية سماحة غيره بذلك ولم ينف نفس السماحة به تحريا للصدق لإمكان أن يكون غيره سمح به ولم يره وقد ذكر الشيخ الملوي نقلا عن بعض أشياخه أنه قال قد رأينا من الأقدمين من فعل كما فعل المصنف في هذه العقيدة وكأنه من توارد الخواطر. (قوله: وهو) أي ذلك الشيء (قوله: أنا شرحنا

كلمتي الشهادة) أي كشفنا وبينا معناهما وقوله كلمتي الشهادة بالتثنية في نسخة وفي نسخة كلمة الشهادة بالإفراد ويناسبها إفراد الضمائر فيما يأتي، وأطلق الكلمة على الجملة المفيدة وهو شائع لغةً، وإضافة كلمة للشهادة من إضافة الأعم للأخص. (قوله: عن معرفتها) وإلى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين، إذ بها تقرع أبواب فضل الله تعالى، والدخول في زمرة المتقين مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وبإتقان معرفتها يسلم العبد من آفات الخلود في غضب الله، ويترقى بفضل الله تعالى إلى أعلى عليين فذكرنا معناها أولاً، ثم بينا وجه دخول جميع عقائد الإيمان فيها بحيث تبتهج عند ذلك بذكرها قلوب المتقين وينبسط على بواطنهم

[حاشية الدسوقي]

أي معرفة كلمة الشهادة أي معرفة معناها.

(قوله: وإلى عذب مواردها يشتد عطش المتعطشين الخ) الجار والمجرور أعني قوله إلى عذب متعلق بقوله يشتد أي ويشتد عطش المتعطشين إلى عذب مواردها، والجملة عطف على الصلة، وهي قوله لاغنى للمكلف عن معرفتها ثم إن العذب معناه الحلو، والموارد جمع مورد يطلق على محل ورود الماء، ويطلق على الماء المورود وهو المراد هنا، والمعنى ويشتد عطش المتعطشين إلى حلو مائها، وهو مستعار لمعاني كلمة الشهادة، فشبهت تلك المعاني بالماء الموررد بجامع حياة النفس بكلٍ، واستعير لها اسمها على طريق الاستعارة المصرحة، وقوله يشتد عطش الخ ترشيح للاستعارة، وإضافة عذب لما بعده من إضافة الصفة للموصوف، وضمير مواردها لكلمة الشهادة، وقوله عطش المراد به لازمه وهو الاشتياق فيكون مجازاً مرسلاً، وكذا قوله المتعطشين المراد لازمه وهو المشتاقون، والمعنى ويشتد اشتياق المشتاقين إلى معنى كلمة الشهادة العذبة الحلوة.

(قوله: إذ بها) أي بكلمة الشهادة أي بذكرها والمداومة عليها وهذا علة لما قبله، والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم عليه لإفادة الحصر.

(قوله: تقرع أبواب فضل الله) شبه فضل الله أي إحسانه بخزائن فيها تحف على طريق الاستعارة بالكناية والأبواب تخييل وتقرع ترشيح، إن قلت إنه لا يلزم من قرع الأبواب الدخول مع أنه المقصود قلت لما كان شأن القرع الدخول بحسب العادة أطلق وأريد لازمه العادي اذ لا يشترط اللزوم العقلي في المجاز. (قوله: الدخول) عطف على معنى تقرع أي إذ بها القرع والدخول. (قوله: في زمرة المتقين) الزمرة الجماعة، والإضافة للبيان، والدخول فيهم بأن يكون من جملتهم بحيث يعد منهم.

واعلم أن معرفة الله إما أن تكون بالمعاينة القلبية كان هناك قرب أوْ لا، وإما أن تكون بالأدلة القطعية، وإما أن تكون بالأدلة الظنية الإقناعية، فأشار الشارح بقوله مع النبيين إلى من عرف الله بالمعاينة القلبية مع القرب، وبقوله والصديقين إلى من عرف الله بالمعاينة لكن لا مع القرب، وبقوله والشهداء بمعنى العلماء إلى من عرف الله بالأدلة القطعية، وبقوله والصالحين إلى من عرف الله بالادلة الظنية الإقناعية كالاستدلال على وحدة الله بقولك لو كان هناك إله ثان لوقعت السموات على الأرض لكن التالي باطل فكذا المقدم، فهذا دليل إقناعي غير قطعي لكون الشرطية ممنوعة.

(قوله: باتقان معرفتها) الإتقان هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، وكذلك المعرفة وحينئذ فالإضافة للبيان، والجار والمجرور متعلق بما بعده وهو يسلم قدم عليه لإفادة الحصر، وجملة ويسلم باتقان معرفتها من آفات الخلود عطف على تقرع أبواب فضل الله بها، والمعنى إذْ تقرع أبواب فضل الله بذكرها ويسلم العبد من آفات الخلود باتقان معرفتها أي معرفة معناها وظاهره المرور على القول بأن المقلد كافر إلا أن يراد بالخلود طول المكث أو يقدر مضاف أي توقع الخلود. (قوله: من آفات الخلود) يحتمل أن يراد بالآفات أنواع العقاب التي تتوارد على أهل جهنم فتكون الإضافة حقيقيةً، ويحتمل أن تكون الإضافة من إضافة المشبه به للمشبه أي ويسلم العبد من الخلود الشبيه بالآفات بمعرفتها.

(قوله: في غضب الله) المراد بغضبه انتقامه، وفي الكلام حذف مضاف أي في محل غضب الله وهو جهنم (قوله: إلى أعلى عليين) عليين اسم لموضع في الجنة تحت العرش تسكن فيه أرواح كُمَّلِ المؤمنين على ما قيل. (قوله: فذكرنا معناها) عطف على قوله شرحنا كلمتي الشهادة عطفُ مفصلٍ على مجملٍ، وضمير معناها لكلمة الشهادة.

(قوله: عقائد الإيمان) أي العقائد المنسوبة للإيمان من نسبة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر، لأن الإيمان متعلق بتلك العقائد إذ هو

التصديق بها وبغيرها من الأحكام التي جاء النبي صلى الله عيله وسلم بها.
قوله: (بحيث تبتهج) أي فصارت كلمة الشهادة ملتبسة بحالة هي أن تبتهج أي تُسَرَّ قلوب المتقين بسبب ذكرها عند ذلك الدخول.
قوله: (وينبسط) أي ينتشر قوله: (على بواطنهم) أي على قلوبهم بمعنى نفوسهم.
وظواهرهم ما انطوى من محاسنها فأصبحوا يتبخترون في حلل معارفها بين رياض الجنة مترددين، فدونك أيها المتعطش للدخول في زمرة أولياء الله تعالى عقيدة لا يعدل عنها بعد الاطلاع عليها والاحتياج إلى ما فيها إلا من هو من المحرومين إذ لا نظير لها فيما علمت،

[حاشية الدسوقي]
(قوله: وظواهرهم) أي جوارحهم (قوله: ما انطوى من محاسنها) فاعل ينبسط أي ما انطوت عليه من المعاني الحسنة، فقوله من محاسنها بيان لما، وانبساط المعاني على القلوب ظاهر، وأما انبساطها على الظواهر فباعتبار آثارها التي تظهر على البدن من التواضع والخضوع والنورانية واصفرار اللون.
(قوله: فاصبحوا) هذا مفرع على قوله وينبسط الخ، وأصبح فعل ماض بمعنى المضارع أي فيصبحون في يوم القيامة أي يصيرون فيه، وعبر عن ذلك المعنى الاستقبالي بالفعل الماضي لتحقق وقوعه، فكأنه قد حصل، وضميره للمتقين، وقوله يتبخترون أي يمشون المشية الدالة على الكمال والشرف، وقوله في حلل معارفها في سببية، والحلل جمع حلة وهي ما يلبس للزينة، ومعارفها أي كلمة الشهادة معانيها الحسنة، وإضافة حلل إليها من إضافة المشبه به للمشبه، وقوله بين رياض الجنة ظرف لقوله يتبخترون، والرياض: جمع روضة وهي البستان: وأصل رياض: رواض قلبت الواو ياء لوقوعها إثر كسرة، وقوله مترددين: حال من ضمير يتبخترون، ومتعلقه محذوف، أي من بستان لبستان آخر، ومعنى الكلام أنهم يصيرون يوم القيامة يمشون مشية دالة على الشرف والكمال بين بساتين الجنة حال كونهم مترددين من بستان لبستان آخر بسبب معارف كلمة الشهادة القائمة بهم الشبيهة بالحلل، ويصح ان يكون في قوله: في حلل معارفها استعارة بالكناية وتخييل بأن تشبه المعارف بعروس تشبيها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات الحلل للمعارف تخييل، ويصح أن يكون حلل معارفها مستعاراً لآثار معارفها استعارة مصرحة.
(قوله: فدونك) قيل إنه اسم فعل أمر بمعنى خذ، الكاف اللاحقة له حرف خطاب لا محل لها من الإعراب، وفاعله ضمير مستتر فيه وعقيدة مفعوله أي خذ عقيدةً، والمراد بأخذها تعاطيها حفظا أو إدراكا أو تدريسا أو غير ذلك، وقيل إنه اسم فعل أمر بمعنى الزم، فالكاف اللاحقة له ضمير مفعول أول لاسم الفعل، والفاعل ضمير مستتر تقديره أنت، وعقيدة مفعول ثان، والتقدير ألزم نفسك عقيدةً، وقيل إنه اسم فعل ماض بمعنى لزم والكاف اللاحقة له ضمير فاعل باسم الفعل، ووضع ضمير غير الرفع موضع ضمير الرفع والمعنى لزمت عقيدة، وقيل إنه اسمُ فعلٍ وُضِعَ موضع المصدر والكاف اللاحقة له في محل جر بالإضافة أي إلزامك عقيدة أي ألزمك عقيدة إلزاما منسوباً لك من حيث تعلقه بك. (قوله: أيها) منادى حذف منه حرف النداء أي يا أيها (قوله: المتعطش) أي المشتاق (قوله: في زمرة أولياء الله) الزمرة الجماعة والإضافة للبيان، والأولياء جمع ولي وهو من تولى طاعة ربه وتباعد عن الانهماك في اللذات والشهوات، فعيل بمعنى فاعل، وعلم منه أنَّ تعاطي أصل اللذات والشهوات لا ينافي الولاية، أو من تولى الله أمره فلم يكله لنفسه فعيل بمعنى مفعول. (قوله: عقيدة) أي كتابا مسمى بعقيدة. (قوله: إلا من هو من المحرومين) أي من الذين حرمهم الله ومنعهم من نيل مرادهم، والاستثناء مفرغ، فمن في محل رفع على الفاعلية بيعدل أي لا يعدل عنها أحد بعد الاطلاع عليها والاحتياج إليها إلا من كان من المحرومين، فالمحكوم عليه بالحرمان من اطلع عليها واحتاج إليها لا مطلقا، فلا يرد أنه لا يصح الحكم لوجود غيرها من كتب أهل السنة. (قوله: إذ لا نظير لها) تعليل لقوله فدونك أي الزم هذه العقيدة المتصفة بما ذكر لأنها لا نظير لها، وجملة لا يعدل معترضة لتأكيد المدح، ويصح أن يكون تعليلا لقوله لا يعدل عنها أي علة للنفي لا للمنفي، والمعنى انتفى العدول عنها إلا لمن كان من الحرومين لأجل عدم النظير لها، والنظير هو المشارك ولو في وصف، والشبيه هو المشارك في أكثر الأوصاف، والمثيل هو المشارك في جميعها.
(قوله: فيما علمت) قيد بذلك لأجل تحري الصدق إذ يمكن وجود نظير لها لم يطلع عليه، و "ما" يصح أن تكون موصولا حرفيا أي في

علمي أي في متعلق علمي أو في معلومي، وأن تكون موصولا اسميا أي في الذي علمته من المؤلفات، وعلى كلٍ فقد حذف مفعولي علم اختصاراً أو اقتصاراً، ويصح أن يقدرا مفردين أي في علمي النظير ثابتا أو في الذي علمته من المؤلفات ثابتا وأن يقدر ما يسد مسدهما أي

وهي بفضل الله تعالى تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين، فثق أيها الحافظ لها إن فهمتها بغاية الأمنية، واشكر الله تعالى إذ مَنَّ عليك بنعمة عظيمة طُرِدَ عنها كثيرٌ من الخلق فباؤوا في أصول عقائدهم بأعظم رزية، وأخلص لي من دعائك إذْ أخرجها من جوفي، وحرك بها يدي ولساني

[حاشية الدسوقي]

فيما علمت أن يكون لها نظير هذا كله إذا جعل العلم باقيا على حقيقته، ويحتمل أن علم بمعنى عرف فتتعدى لواحد فقط أي فيما علمته، وهذا إذا جعلت ما موصولةً، وأما إن جُعلت مصدرية فلا يقدر ضمير بل ينزل المتعدي منزلة اللازم لأن المصدرية لا يعود الضمير عليها.

(قوله: وهي بفضل الله الخ) هي مبتدأ وجملة تزهو خبر وقوله بفضل الله حال أي وهي تزهو بمحاسنها على كبار الدواوين حالة كون ذلك الزهو والاعجاب ناشئا من فضل الله وإحسانه لا بقدرتي وهذه الجملة كالعلة لنفي النظير قبلها إلا أنها زيادة في المدح. (قوله: تزهو) أي تتكبر وتفتخر وتتعاجب، وإسناد الزهو بالمعنى المذكور إليها مجاز عقلي، وفيه إشارة إلى أنها عظيمة بحيث لو كانت عاقلا لتكبرت على غيرها، ويحتمل أن المراد بالزهو لازمه وهو الزيادة أي وهي تزيد. (قوله: بمحاسنها) أي بسبب معانيها الحسان (قوله: على كبار الدواوين) جمع ديوان وهو في الأصل دفتر الحساب، والمراد بالدواوين هنا كتب العلم الكبيرة من هذا الفن، وإضافة كبار للدواوين من إضافة الصفة للموصوف أي وهي تزيد بمحاسنها على كتب العلم الكبيرة من هذا الفن، والإضافة للاستغراق أو للجنس، والمبالغة حاصلة على كل تقدير، أما على الاستغراق فظاهرة، وأما على الجنس فلأنه لو خرج فرد عن زهوها عليه لم تزه على الجنس لوجوده في ضمن ذلك الفرد والفرض زهوها على الجنس. (قوله: فثق) أي اجزم (قوله: أيها الحافظ لها) أي لمدلولها وهو الألفاظ (وقوله: إن فهمتها) أي إن أدركت معاني مدلولها وهذا كله بناء على ما تقدم من أن العقيدة اسم للمنقوش، أما على أنها اسم للالفاظ فلا حاجة لتقديرٍ. وفي كلام الشارح إشارة إلى أنه ينبغي للطالب الحفظ أولاً والفهم ثانيا.

(قوله: بغاية الأمنية) الأمنية هي ما يتمنى من الأمور أي بغاية ما يتمناه أهل العقول من الكمالات، وغاية الكمالات التي يتمناها أهل العقول معرفة العقائد على الوجه الحق، وقوله بغاية على حذف مضاف أي بحصول غاية الخ (قوله: إذ من عليك) إذ للتعليل أي واشكر الله لأنه منَّ عليك، وقيل ان إذ موضوعة للزمن والتعليل مستفاد من قوة الكلام، وقوله من عليك أي أنعم عليك وقوله بنعمة هي الحفظ والفهم السابقان.

(قوله: طُرد عنها كثيرٌ من الخلق) أي لم يعطها الله لهم، فمن لم يقدر الله له حفظها وفهمها بمنزلة شخص قَدِمَ ليطلب شيئا فطرد ولم يُعط مطلوبه، ولا يخفى ما فيه من المشقة الحاصلة له بالطرد فكذا من كان بمنزلته. (قوله: فباءوا) أي فلما طرد الكثير من الخلق عن تلك النعمة باءوا بمعنى رجعوا أو انقلبوا وصاروا، وإضافة أصول لما بعده للبيان.

(وقوله: بأعظم رزية) أي مصيبة، والجار والمجرور متعلق بقوله باءوا أي رجعوا في عقائدهم بأعظم مصيبة أي بأقبح عقيدة، وإنما كانت العقيدة الفاسدة أعظم مصيبة لما يترتب عليها من العقاب الأخروي، والمراد بالرجوع الاتصاف بذلك من أول وهلة لا أنهم كانوا على الحق ثم رجعوا عنه. (قوله: وأخلص لى الخ) عطف على قوله واشكر الله وهو أي أخلص بقطع الهمزة أي وادعلي دعاء مخلصا فيه مكافأة لما أعطيته لك من تلك العقيدة كما أشار له بقوله إذ أخرجها لأنه يطلب من المنعم عليه أن يشكر من جرت على يده النعمة لكونها جرت على يديه كما يشكر الله لأنه الفاعل الحقيقي لها ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله، لأن الله لم يرض بشكره دون من جرت على يديه النعمة، لكن لا ينبغي للشاكر أن يمحض النظر لمن جرت على يديه بل يجعل جُلَّ نظره إلى المولى سبحانه، لأنه الفاعل الحقيق.

(قوله: من دعائك) أي دعاء من دعائك أي بعض دعائك فمن للتبعيض، أو دعاءك فمن زائدة.
(قوله: إذ أخرجها) أي أخرج مدلول مدلولها وهو المعاني إذ هي المخرجة من القلب لا النقوش التي هي العقيدة على ظاهر كلامه، ولا مدلولها وهو الألفاظ اللسانية وهذا علة لمحذوف أي وإنما طلبت منك الدعاء المخلص فيه لأن الله أخرجها الخ، وحينئذ فأكون واسطة في النعمة فأستحق الدعاء منك فلذلك طلبت منك.
(قوله: من جوفي) أي من قلبي (قوله: وحرك بها) أي بنقشها بالنظر لقوله يدى ويكون المعنى

مولاي المنفرد بإيجاد الكائنات كلها، والعالم بكل طوية وها أنا أمدك ثانيا بعون الله تعالى بشرح لها مختصر يكمل لك منها المقصود، ويكشف لك إن شاء الله تعالى الغطاء عما انبهم عليك منها من المعنى المسدود، فتظفر إن شاء الله بكيمياء السعادة وإكسير النجاة وتظل تجتني بها إن وفقك الله تعالى ثمرات الإيمان

[حاشية الدسوقي]
وحرك بها يدي حيث رسمتها أو بمدلولها وهو الألفاظ بالنظر لقوله ولساني ويكون المعنى وحرك بها لساني أي حيث تلفظت بها، ولما كان تحريك اليد قويا لدوام أثره وهو النقوش قدمه على تحريك السان الذي هو ضعيف لعدم بقاء أثر زمنين وهو الالفاظ لأنها أعراض تنقضي بمجرد النطق بها.
(قوله: مولاي) تنازعه كل من أخرج وحرك (قوله: والعالم بكل طوية) فعيلة بمعنى مفعولة أي مطوية في القلب أي مخفية فيه، ومن جملة ذلك معاني مدلول تلك العقيدة على كلامه فهو مناسب لقوله إذْ أخرجها من جوفي وفيه إشارة إلى أن الله يعلم ما في الجوف.
(قوله: وها أنا أمدك) الهاء للتنبيه وأنا مبتدأ وجملة أمدك خبره، أي وتنبه واستيقظ لما أمدك به أي لما أُتحفك به وأُعطيه لك. واعلم أن هاء التنبيه لا تدخل إلا على اسم الإشارة أو على ضمير الرفع المنفصل إذا أُخبر عنه بأسم الإشارة نحو: ها أنا ذا، وأما دخولها على ضمير الرفع المنفصل مع كون الخبر ليس اسم إشارة كما في كلام المصنف فهو وإن وقع في تراكيب العلماء إلا أنه شاذ بل قيل إنه ليس بعربي. (قوله: ثانيا) أي مدا ثانيا زيادة على ما أتحفتك به أولا من العقيدة فثانيا مفعول مطلق أو زمنا ثانيا أي في زمن ثان بالنسبة للزمان الذي أتحفتك فيه أي بالعقيدة فثانيا ظرف زمان.
(قوله: بعون الله) الباء للسببية والعون اسم مصدر بمعنى الإعانة أي الإقدار أي بسبب إعانة الله وإقداره على ذلك. (قوله: بشرح) متعلق بأمدك وهو في الأصل مصدرٌ لكن صار حقيقة عرفية في اسم الفاعل. (قوله: مختصر) أي قليل اللفظ كثير المعنى أي وشأن المختصر أن يكون مقبولاً (قوله: يكمل لك منها المقصود) أي من العقيدة بتوضيح ما خفي منها، وملخصه أن المقصود من العقيدة المعاني ثم إنَّ بعضها خفي فكمل ذلك الشرح المقصود منها وهو المعاني بتوضيح ذلك الخفي وهذا لا ينافى ما تقدم من وصفها بأنها لا نظير لها وأنها تزهو بمحاسنها على كبَار الدواوين لأن ماتقدم بالنسبة لحال المصنف وما علمه منها، وما هنا بالنسبة للطالب القاصر عن إدراكها على وجهها.
(قوله: يكشف لك ان شاء الله تعالى الغطاء الخ) الكشف الإزالة والمراد بالغطاء لازمه وهو الخفاء فيكون مجازا مرسلاً من إطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم، "وانبهم" معناه خفي. (وقوله: منها) أي من العقيدة. (وقوله: من المعنى المسدود) بيان لما انبهم وقوله المسدود أي المسدود عليه فهو من باب الحذف والإيصال وأطلق المسدود عليه وأراد لازمه وهو الخفي إذ يلزم من كون الشيء مسدودا عليه أن يكون خفيا فيكون مجازا مرسلا من إطلاق اسم الملزوم وإرادة اللازم، ومعنى الكلام أن ذلك الشرح يزيل الخفاء عما خفي عليك من العقيدة من المعنى الخفي، إن قلت المعنى الخفي ليس من العقيدة لأنها اسم للنقوش على ما مر فلا يصح بيان ما انبهم من العقيدة بالمعنى المسدود عليه، قلت في كلام الشارح حذف والأصل عما انبهم عليك من مدلول مدلولها فتأمل، وقد ظهر لك من هذا التقرير أن قوله ويكشف لك الخ تفسير لقوله يكمل لك المقصود (قوله: فتظفر) هذا مفرع على ما قبله، أي فإذا كَمُلَ لك المقصود من العقيدة وانكشف لك ما خفي من معناها تظفر بفتح الفاء أي تفوز.

(قوله: بكيمياء السعادة) الكيمياء بكسر الكاف وسكون الياء وكسر الميم وبعدها ياء هي الذهب أو الفضة الناشيء من وضع أجزاء معلومة عندهم على شيء من المعادن كنحاس أو رصاص أو قزدير فينقلب ذهبا أو فضة، والسعادة الموت على الإسلام والإضافة من إضافة المشبه به للمشبه أي بالسعادة الشبيهة بالكيمياء بجامع الرغبة في كلٍ، وصح تشبيه السعادة بالكيمياء وإن كانت السعادة أعظم من الكيمياء من حيث إن الكيمياء أمر محسوس فتكون الكيمياء أقوى بهذا الاعتبار.

(قوله: وإكسير النجاة) الإكسير بكسر الهمزة هو الكيمياء، والنجاة هي السعادة والإضافة من إضافة المشبه به للمشبه، أي والنجاة الشبيهة بالإكسير بجامع الرغبة في كلٍ، وحينئذ فالعطف مرادف. (قوله: تظل) بفتح الظاء أي تصير وقوله تجتني أي تقتطف، والمراد تحصل (وقوله: بها) أي بالعقيدة (وقوله: ثمرات الإيمان) المراد بها المعارف والعلوم التي يعرفها

إلى أن ينزل بك عرض الممات، وهذا أوان الشروع في هذا الشرح المبارك بفضل الله تعالى الكريم الوهاب نسأله سبحانه أن يعينني عليه ويوفقنى فيه لعين الصواب بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله ومن انتمى إليه وحاز بمشاهدته أعظم شرف من ساداتنا الأصحاب

•----------------------------------•

[حاشية الدسوقي]

أهل الله فشبه المعارف بالثمرات بجامع الرغبة في كلٍ، واستعار اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية، والمعنى وتصير تحصل بتلك العقيدة إن وفقك الله معارف الإيمان، ويحتمل أنه شبه الإيمان بتخيل على طريق الاستعارة بالكناية والثمرات تخييل إما باق على حقيقته أو مستعار للمعارف، وتجتني ترشيح، أو أنَّ إضافة ثمرات للإيمان من قبيل إضافة المشبه به للمشبه. (قوله: إلى أن ينزل) أي وتستمر تجتنى إلى أن ينزل بك (قوله: عرض الممات) أي الموت والإضافة للبيان فالموت عرض وجودي كالبياض يقوم بالميت ينشأ من قبض الروح وليس هو عدم الحياة ولا قبض الروح.

(قوله: هذا أوان الشروع) أي وهذا الزمن الحاضر زمن الشروع أي زمن قرب الشروع إذ لم يشرع بالفعل في الزمن الذي حصلت فيه الإشارة بل بعده.

(قوله: في هذا الشرح) أي في تحصيله والشرح اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة على التحقيق (قوله: المبارك) أي المبارك فيه بأن ينتفع به فيكون سبباً لرفع الدرجات فهو تفاؤلٌ وقد حقق الله ذلك أي النفع به.

(قوله: بفضل الله) أي لا بقوتي والجار والمجرور متعلق بالشروع أي هذا أوان الشروع المتلبس بفضل الله أو متعلق بالمبارك أو أنهما تنازعاه.

(قوله: الكريم) أي ذي الكرم والجود. (قوله: الوهاب) أي كثير الهبة دائم الإعطاء فهو صيغة مبالغة أي مبالغة نحوية وهي إفادة لفظٍ أكثر من غيره، كما في وهاب وواهب فإن وهاب يفيد معنى أكثر مما يفيده واهب لا مبالغة بيانية وهي اعطاؤك للشيء أكثر مما يستحقه كما توهمه بعضهم فاعترض لاستحالته على المولى سبحانه وتعالى، لأنه مستحق لكمالات لا نهاية لها ولا يعلمها إلا هو. (قوله: نسأله الخ) لما كان الوهاب حقيقة هو الذي يعطي لا لعوض ولا لغرض وذلك خاص بالمولى سبحانه وتعالى، ناسب أن يوجه إليه السؤال بقوله نساله ثم إن السؤال قسمان استعطافي وهو يتعدى بنفسه كسألت زيدا أن يعطينى كذا واستخباري وهو يتعدى بحرف الجر كسألت عن حال زيد، والسؤال هنا استعطافي فلذا عداه بنفسه حيث قال أن يعينني الخ، إن قلت مقام السؤال مقام ذل وانكسار فينبغي فيه التواضع وإتيانه بنون العظمة في قوله نسأله ينافي ذلك والجواب أن النون ليست للعظمة بل هي للمتكلم ومعه غيره أي وأساله أنا وإخوا ني وأشرك معه غيره في السؤال تواضعا منه إشارة إلى أنه ليس أهلا لأن يستقل به وحده ولأن السؤال من الجماعة أقرب للإجابة. (قوله: أن يعينني) أي على تحصيله بأن يخلق فيَّ قدرة على تحصيله ويصرف عني الشواغل ويقوى إدراكي ويصحح حواسي.

(قوله: لعين الصواب) أي لذات الصواب وهو ضد الخطأ والإضافة للبيان. (قوله: بجاه الخ) أي متوسلا في قبول دعائي هذا بجاه سيدنا أي بمنزلته عند الله فالجاه المنزلة (قوله: صلى الله عليه وسلم) تنازع قوله عليه كل من صلى وسلم بناء على جواز التنازع في المتوسط وأما على عدم الجواز وهو التحقيق فعليه متعلق بصلى وحذف من الثاني لدلالة الأول (قوله: وعلى آله) أي أتباعه وهم كل مؤمن ولو

كان عاصيا هذا هو المناسب في تفسير الآل في مقام الدعاء وهو عطف على قوله عليه.
(قوله: ومن انتمى) أي انتسب إليه وهو عطف على آله (قوله: وحاز) عطف على انتمى ولم يقل ومن حاز إشارة إلى أن المراد بالحائز المذكور هو المنتمي إليه وذلك خاص بالأصحاب فيكون عطف من انتمى على آله من عطف الخاص على العام والنكتة الشرف.
(قوله: بمشاهدته) أي بمشاهدة سيدنا محمد إن قيل ان ذلك قاصر على البصير من الأصحاب فلا يتناول العميان منهم كابن أم مكتوم مع أن القصد الدعاء لجميع الصحابة فالجواب أن المراد بالمشاهدة الاجتماع لا الإدراك بالبصر فيدخل العميان حينئذ.
(قوله: من ساداتنا) بيان لمن انتمى إليه وحاز الشرف بمشاهدته (قوله: الأصحاب) أي أصحابه صلى الله عليه وسلم فأل عوض عن الضمير أو أل فيه للعهد والمعهود أصحابه صلى الله عليه وسلم بناء على قول من منع نيابة أل عن الضمير والأصحاب جمع صحب، وصحب وقع فيه الخلاف قيل إنه جمع لصاحب وقيل اسم

٣ بيان معنى الحمد والشكر

بيان معنى الحمد والشكر
(ص) (الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله)
(ش) الحمد هو الثناء

[حاشية الدسوقي]
جمع له.
(قوله: الحمد الله) مقتضى صنيع المصنف أنه لم يذكر بسملة للمتن، فلم يكن عاملا بحيث "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع" إلا أن يقال إنه أتى بها نطقا أو المراد من كل من البسملة والحمدلة الواردين في الحديث المفهوم الكلي، وهو مطلق الثناء وهو كما يتحصل بالبسملة يتحصل بالحمدلة أو إنه تركها تواضعا إشارة إلى أن كتابه ليس من الأمور ذوات البال، وسيأتي في الشرح ما يتعلق بالحمدلة.
(قوله: والصلاة والسلام الخ) الصلاة مبتدأ والسلام معطوف عليها، والخبر محذوف أي كائنان على رسول الله، وعبر بعلى إشارة إلى تمكن الصلاة من رسول الله صلى الله عليه وسلم تمكن المستعلي من المستعلى عليه، والواو للعطف على جملة الحمدلة إن كان كل من جملة الحمدلة وجملة الصلاة خبرية لفظا إنشائية معنى، وللاستئناف إن كانت جملة الحمدلة خبرية لفظا ومعنى وجملة الصلاة خبرية لفظا إنشائية معنى، لأنه لا يصح عطف الإنشاء على الخبر وكذا عكسه على المشهور.
(قوله: على رسول الله) إن قيل هذا صادق على أي رسول من الرسل مع أن المقصود بالصلاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قلت إن رسول الله صار علما بالغلبة على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أو أن الإضافة فيه للعهد والمعهود نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لأن الإضافة تأتي لما تأتي له اللام من الجنس والاستغراق والعهد، وإنما قال على رسول الله ولم يقل على نبي الله إشارة إلى أن الرسالة أفضل من النبوة، وإلى أن المبحوث عنه في هذا الفن الأحكام المتعلقة بالرسالة، فإن قيل إن المصنف قد أظهر في محل الإضمار حيث قال على رسول الله دون رسوله والإظهار في محل الإضمار يورث ثقلا على اللسان بسبب التكرار اللفظي الحاصل به، قلت أجيب بأنه لا ثقل على اللسان بتكرار لفظ الجلالة بل تكرارها مما يزداد به اللفظ حلاوة والإظهار في محل الإضمار هنا للتلذذ باسم الله تعالى على أنا لا نسلم أن هذا اظهار في محل الإضمار لأن جملة الصلاة مستقلة وكذا جملة الحمدلة والإظهار في محل الإضمار إنما يكون في جملة واحدة لا في جملتين كما هنا كذا قيل، وتأمله.
(قوله: الحمد) أي اللغوي وإنما عرف الشارح الحمد اللغوي دون الاصطلاحي لأن اللغوي هو المأمور بتحصيله في أوائل التأليف كما سبق.
(قوله: هو الثناء الخ) اعلم أن أركان الحمد خمسة حامد ومحمود ومحمود به ومحمود عليه وصيغة، فإذا حمدت زيداً لكونه أكرمك بقولك زيدٌ

عالم فأنت حامد وزيد محمود والإكرام محمود عليه أي محمود لأجله وثبوت العلم الذي هو مدلول قولك زيد عالم محمود به، وقولك زيد عالم هو الصيغة وأن المحمود عليه يشترط فيه أن يكون اختياريا حقيقة أو حكماً بأن يكون منشأ لأفعالٍ اختياريةٍ أو ملازما لمنشئها فيصدق بقدرة الله وإرادته وعلمه إذا حمد لأجلها فإنه وإن كانت غير اختيارية حقيقة لكنها اختيارية حكماً، لأنها ينشأ عنها فعل اختياري وكذا يصدق بذات الله إذا حمد لأجلها فهي اختيارية حكما لما ذكر، وكذا يصدق بالسمع والبصر والكلام ونحوها مما لا ينشأ عنه فعل اختياري إذا حمد لأجلها فهي اختيارية حكما باعتبار أنها ملازمة للذات التي ينشأ عنها فعل اختياري، وأن المحمود به لا يشترط فيه أن يكون اختياريا بل تارة يكون اختياريا كالكرم وتارة لا يكون اختياريا كحسن الوجه، وأن المحمود به والمحمود عليه تارة يختلفان ذاتا واعتبارا كأن يكون المحمود عليه الكرم والمحمود به العلم، وتارة يتحدان ذاتا ويختلفان اعتبارا كأن يكون كل منهما نفس الكرم لكن من حيث كونه باعثا على الحمد يقال له محمود عليه ومن حيث كونه مدلول الصيغة يقال له محمود به، فقول الشارح الثناء يتضمن مثنيا وهو الحامد ومثنى به وهو المحمود به، وقوله بالكلام هو الصيغة وقوله على المحمود هو المحمود، وقوله بجميل صفاته هو المحمود عليه فالتعريف مشتمل على الأركان الخمسة كما علمت، وأورد على قوله هو الثناء الخ أن الثناء مأخوذ من ثنيت الشيء إذا عطفت بعضه على بعض و حينئذ فلا يصدق التعريف على الحمد غير المكرر بل هو قاصر على الحمد المكرر لتحقق الثناء فيه دون الأول فيكون التعريف غير جامع

بالكلام على المحمود بجميل صفاته سواء كانت من باب الإحسان

[حاشية الدسوقي]

وأن الثناء يستعمل في الشر، والحمد لا يكون إلا في الخير، وحينئذ فالتعريف غير مانع، وأجيب عن الثاني بأن الثناء خاص بالخير ولا يستعمل في الشر إلا مشاكلة، وأجيب عن الأول بمنع أخذه مما ذكر بل هو مأخوذ من أثنيت بمعنى أتيت بما يدل على الاتصاف بالجميل فهو اسم مصدر له، ومصدره الإثناء كالإكرام مصدر أكرم، فالثناء حينئذ الإتيان بما يدل على اتصاف المحمود بالصفات الجميلة كان ذلك الإتيان بالقلب أو باللسان أو بالجوارح.

(قوله: بالكلام) الباء للملابسة أي الملتبس بالكلام من التباس الشيء بآلته أو أنها للآلة (قوله: على المحمود) متعلق بالثناء، إن قيل في أخذه في تعريف الحمد دور وذلك لأن معرفة الحمد متوقفة على معرفة تعريفه ومن جملة أجزائه المحمود فتكون معرفة الحمد متوقفة على معرفة المحمود والحال أن معرفة المحمود متوقفة على معرفة الحمد لأن معرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه فيكون كل من الحمد والمحمود متوقفا معرفته على معرفة الآخر وهذا دور؟ فالجواب أن المحمود معناه ذات تعلق بها الحمد فيجرد عن الوصف ويراد منه الذات فقط أو أن توقُّفَ الحمد على المحمود من جهة التصور وتوقُّف المحمود على الحمد من جهة الاشتقاق، فاختلفت جهة التوقف، ولابد في الدور من اتحادها وفيه أن الاشتقاق يتوقف على معرفة المعنى تأمل.

(قوله: بجميل صفاته) من إضافة الصفة الموصوف أي بصفاته الجملية، والباء سببية متعلقة بالثناء أو بمعنى على التعليلية فهو إشارة للمحمود عليه كما سبق، والمعنى الثناء على المحمود بالكلام لأجل صفاته الجميلة، وما ذكره السكاكي هنا من احتمال كون الباء للتعدية متعلقة بالكلام لأنه اسم مصدر بمعنى التكلم أو بالثناء على أنه بدل اشتمال من الكلام وخلو بدل الاشتمال من ضمير المبدل منه جائز إذ اشتماله عليه أولوي فقط، أو متعلقة بحالٍ محذوفةٍ من الثناء أي حالة كونه كائنا بجميل صفاته، فهو غير مناسب لقول الشارح لأن الحمد يتعلق بالكمال سواء كان إحسانا أو غيره، والمناسب له ما ذكرناه. إن قيل قضية قوله صفاته أنه لو أثني عليه بسبب صفة واحدة لا يقال له حمد مع أنه يقال له حمد أجيب بأن الإضافة في صفاته للجنس الصادق بصفة واحدة، والمراد بالجميل ما كان جميلا بحسب اعتقاد الحامد والمحمود وإن لم يكن جميلا بحسب الواقع فيشمل الثناء بسبب نهب الأموال أو بحسب اعتقاد أحدهما دون الآخر إذا كان المقام مقام تعظيم وإلا فهو ذم، وكان عليه أن يقيد الصفات بالاختيارية ليخرج المدح الذي هو الثناء على المحمود لأجل صفة غير اختيارية كالثناء على زيد لأجل صباحة وجهه وإلا فكلامه صادق بالمدح فيكون التعريف غير مانع إلا أن يقال إنه مبنى على طريقة صاحب الكشاف من أن الحمد والمدح أخوان أي مترادفان، وبعد هذا كله فيقال إن تعريفه لا يصدق على الحمد على ذات الله أي

إذا كان المحمود عليه الذات العلية وحينئذ فتعريفه غير جامع. (قوله: سواء كانت) أي تلك الصفات الجميلة الباعثة على الثناء وسواء خبر مقدم والفعل بعده في تأويل مصدر مبتدأ وإن لم يكن هنا حرف مصدري لأن وقوع الفعل بعد لفظ التسوية يقوم مقام الحرف المصدري، أو في كلامه بمعنى الواو على ما جوزه الكوفيون لأن التسوية لا تكون إلا بين متعدد و "أو" لأحد المتعدد، والمعنى كون تلك الصفات الجميلة من باب الإحسان أو من باب الكمال سواء أي سيان في صحة صدق الحمد على الثناء الواقع في مقابلتها، والجملة إما مستأنفة أو حال بلا واو، ويصح أن يجعل سواء خبر مبتدأ محذوف أي الأمران سواء وهذه الجملة الاسمية دالة على جواب شرط مقدر مفهوم من المعنى أي إن كانت من باب الإحسان أو من باب الكمال فالأمران سواء وعلى هذا فلا يحتاج لجعل أو بمعنى الواو. (قوله: من باب الإحسان) هو المعبر عنه في بعض العبارات بالفواضل وهي المزايا المتعدية، وهي التي يتوقف تعقلها على تعدي أثرها للغير كالكرم والإنعام والتعليم، وإضافة باب للإحسان

أو من باب الكمال المختص بالمحمود كعلمه وشجاعته مثلاً، وإنما قلنا الثناء بالكلام عوضاً عن قولهم الثناء باللسان ليشمل الحد الحمد القديم والحادث

[حاشية الدسوقي]

للبيان، وفي العبارة حذف مضافٍ، أي سواء كانت من أفراد باب هو الإحسان.

(قوله: أو من باب الكمال) هو المعبر عنه في بعض العبارات بالفضائل وهي المزايا القاصرة، وهي التي لا يتوقف تعقلها على تعدي أثرها للغير وإن كانت هي قد تكون متعدية كالعلم والقدرة والحسن، فالعلم مزية لا يتوقف تعقله على تعدي أثره للغير وإن كان يتعدى للغير بالتعليم ألا ترى أنك تتعقل أن القطب عالم وإن لم يُعلم أحداً، وإضافة باب للكمال للبيان، وفي العبارة حذف مضاف أي أو من أفراد باب هو الكمال.

واعلم أنه ليس في كلامه تصريح بحصر الصفات الجميلة في هذين القسمين لجواز أن يكون المراد سواء كانت من باب الإحسان أو الكمال أو غيرهما فيشمل الصفات السلبية كعدم الشريك والجسمية، والإضافية ككونه قبل العالم، ولو سُلِّمَ إرادة الحصر فهي داخلة تحت الكمال إذ هو غير منحصر في الصفات الذاتية.

(قوله: المختص بالمحمود) صفة للكمال أي الكمال المقصور على المحمود فلا يتجاوزه لغيره، فالباء في قوله بالمحمود داخلة على المقصور عليه وبهذا الوصف أعني قوله المختص بالمحمود حصلت المقابلة بين قوله أو من باب الكمال وبين قوله من باب الإحسان؛ وهذا لا ينافي أن الإحسان كمال إلا أنه ليس بمختص بالمحمود لما علمت أن تعقله يتوقف على تعديه للغير، وما ذكره السكاكي هنا من ان قوله المختص بالمحمود راجع للإحسان أيضا فهو غير مناسب.

(قوله: كعلمه) أي كعلم المحمود فإنه وصف قاصر وهو صفة ذاتية، والمراد بالعلم ما قابل الجهل فيصدق بعلم الله وبعلم العبد إلا أن علم المولى واحد والتعدد إنما هو في متعلقاته، وقيل متعدد بتعدد المعلوم وهو الحق. (قوله: وشجاعته) أي المحمود ثم إن فسرت الشجاعة بملكة أو قدرة توجب الخوض في المهالك والإقدام على المعارك كانت صفة ذات، وإن فسرت بالاقدام على المهالك والمعارك كانت صفة فعل، وعلى كلٍ فهو مثال لقوله أو من باب الكمال الخ، كما أن قوله كعلمه مثال له وحينئذ فنكتة تعداد المثال الإشارة إلى أنه لا فرق بين ما هو نص في كونه صفةً ذاتيةً كالعلم وبين ما هو محتمل لأن يكون صفةً ذاتيةً وأن يكون صفة فعلية. (قوله: مثلا) اتى به دفعا لما يتوهم من أن الكاف استقصائية أو يقال إنها لإدخال الأفراد الخارجية، والكاف أدخلت الأفراد الذهينة، وهذا أحسن مما قاله بعضهم من العكس.

(قوله: ليشمل الحد الخ) اعلم أن أقسام الحمد أربعة حمد قديم لقديم وهو حمد الله نفسه بنفسه في أزله، وحمد قديم لحادث وهو حمد الله بعض عباده وهذان الحمدان قديمان وجعل هذا الحمد قديما كما في السكاكي تسمح لأن ماهية الحمد لا بد فيها من الأركان الخمسة المتقدمة ومن جملتها المحمود وهو هنا حادث فيكون ذلك الحمد مركبا من قديم وحادث، والقاعدة أن المركب من القديم والحادث حادث فيكون ذلك الحمد حادثاً، بمعنى أنه متجدد بعد عدم إلا أنْ يرتكب التجريد فيه بأن يراد به ثناء الله فقط فيكون قديماً، وحمد

حادث لقديم وهو حمد العباد لخالقهم بالكلام اللساني أو النفساني ومنه تسبيح الجمادات، وحمد حادث لحادث وهو حمد العباد بعضهم بعضا بالكلام اللساني أو النفساني وهذان الحمدان حادثان، ولما كان تعبيرهم باللسان لا يتناول إلا القسمين الأخيرين أعرض عنه المصنف وعبر بالكلام ليعم التعريف القسمين الأولين أيضا، فقول الشارح ليشمل الحد أي التعريف، وقوله الحمد القديم دخل فيه الأول والثاني على ارتكاب التجريد السابق أو الأول فقط إن لم يرتكب التجريد، وقوله والحادث دخل فيه الثالث والرابع فقط ان ارتكب التجريد في الثاني ودخل فيه الثاني أيضا إن لم يرتكب فيه التجريد. إن قلت القديم والحادث حقيقتهما مختلفة بالقدم والحدوث ولا يجوز تعريف أمرين متخالفين بتعريف واحد قلت محل الامتناع إذا كان التعريف حدا بالذاتيات كاشفا لحقيقة كل منهما، وأما تعريفهما برسم مميز لهما عن غيرهما فلا ضرر فيه، وما هنا من هذا القبيل. فقول الشارح ليشمل الحد أراد به التعريف الصادق بالرسم فهو من إطلاق الخاص وإرادة العام.

واعلم أن الكلام قال بعض أهل السنة إنه

والشكر هو الثناء باللسان أو بغيره من القلب وسائر الأركان على المنعم بسبب ما أسدى إلى الشاكر من النعم، فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه، يعنى أن الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق لأنه يتعلق بالكمال

[حاشية الدسوقي]

حقيقة في النفساني واللساني، وقال بعضهم إنه حقيقة في النفساني مجاز في اللساني، وعكست المعتزلة فعلى الأول يكون استعمال الكلام في القديم والحادث من استعمال المشترك في معنييه وهو لا يحتاج لقرينة لأن محل احتياج المشترك لقرينة إذا وقع في التعريف إن أريد به بعض معانيه لا إن أريد كلها كما هنا، وعلى القول الثاني يكون استعماله في القديم والحادث استعمالاً للفظ في حقيقته ومجازه وهو يحتاج لقرينة وهي هنا العدول عن اللساني إلى الكلامي، إذ لو لم يفد العدول العموم لما كان له فائدة.

(قوله: ليشمل الخ) ولو عبر باللسان لكان التعريف قاصراً على الحادث بقسميه الكائن بالكلام اللفظي فلا يشمل الحمد القديم ولا حمد العباد النفساني كما لو حدثتك نفسك بان زيداً كريم، ولا تسبيح الجمادات على أنه بلسان المقال كما هو التحقيق إذ لا لسان لها مع أن المعرف الحمد اللغوي وهو شامل لما ذكر فيكون التعريف غير جامع.

(قوله: والشكر) أي لغة ولما كان الشكر اللغوي يجتمع مع الحمد اللغوي في بعض الصور وهو الثناء بالكلام في مقابلة إحسان، وربما يتوهم من ذلك ترادفهما عرفه لأجل أن يعلم ما بينهما من النسب فيندفع ذلك التوهم.

(قوله: هو الثناء باللسان) كأن يقول الشخص في حق من أنعم عليه هو كريم، وقوله أو بغيره من القلب أي كأن يعتقد الشخص أو يظن أن من أنعم عليه كريم كان الاعتقاد أو الظن دائما أم لا وكأن يتكلم في نفسه بأنه كريم، وقوله من القلب بيان للغير، (وقوله: وسائر الأركان) عطف على القلب وسائر بمعنى بقية، والمراد بالأركان الجوارح والواو في قوله وسائر بمعنى أو، وإضافة سائر للأركان للجنس الصادق بركن من الأركان كأن يضع الشخص يده على صدره عند مرور من أحسن إليه عليه.

ويؤخذ من قوله باللسان الخ أن الثناء ليس هو الذكر بخير كما قيل بل الإتيان بما يدل على الاتصاف بالصفات الجميلة كان الإتيان باللسان أو بالقلب أو بالجوارح، ويؤخذ منه أيضا أن اتصاف المولى بالشكر في مثل غفور شكور مجاز بمعنى المجازاة على الفعل، بخلاف اتصافه بالحمد فحقيقة وشكور مبالغة شاكر، فشاكر معناه المجازي على قدر الفعل، وشكور معناه المجازي على القليل كثيرا. (قوله: على المنعم) متعلق بالثناء وتعليق الحكم بمشتق يؤذن بعلية ما منه الاشتقاق كأنه قال الثناء على المنعم لأجل إنعامه، وحينئذ فلا حاجة لقوله بعد بسبب الخ فهو تصريح بما علم التزاماً، نعم إذا قطع النظر عن تلك القاعدة احتيج له؛ وذلك لأن الثناء على المنعم محتمل لأن يكون سببه الإنعام أو غيره، فلما كان محتملا قال بسبب الخ، كذا قيل.

والحق أنه محتاج إليه مطلقا لأجل التقييد بكون النعمة واصلة للشاكر تأمل. (قوله: بسبب ما أسدى) أي أوصل إلى الشاكر من النعم، قضيته أن الثناء على المنعم بسبب ما أوصل لغير المثني لا يكون شكراً؛ بل ان كان باللسان فهو حمد وإن كان بغيره فهو واسطة، وهو طريقة للفخر الرازي والسيد، وقال السعد الثناء على المنعم بسبب إنعامه شكر سواء كان الإنعام على الشاكر أو على غيره، كان باللسان

أو بغيره من الجوارح، وفي أخذ الشاكر في تعريف الشكر ما سبق في أخذ المحمود في تعريف الحمد من الدور سؤالا وجوابا، فلا حاجة لاعادته.
(قوله: فبينه الخ) هذا مفرع على ما قبله أي إذا علمت معنى ما سبق لك من الحمد والشكر علمت أن "بينه" الخ، وبين خبر مقدم، و "عموم" مبتدأ مؤخر.
(قوله: من وجه) أي من جهة دون جهة لا من كل الجهات، وهو راجع لكلٍ من قوله عموم وقوله خصوص أي بينهما عموم من جهة دون جهة لا عموم من كل جهة، وخصوص من جهة دون جهة لا خصوص من كل جهة.
(قوله: يعني الخ) أفاد به أن قوله من وجه راجع لقوله عموم كما أنه راجع لقوله خصوص، وكان المناسب أن يزيد بعد قوله إن الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق وأخص منه بحسب المحل ليناسب قوله فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه، وإن كان قوله بعد والشكر أعم من الحمد بحسب المحل مستلزما لذلك.
(قوله: لأنه يتعلق بالكمال) أي من تعلق الشيء بالباعث عليه

سواء كان إحسانا أو غيره والشكر لا يتعلق إلا بالإحسان، والشكر أعم من الحمد بحسب المحل لأنه يكون باللسان وبالقلب وبسائر الجوارح قال الشاعر:
أفادتكم النعماء مني ثلاثة ... يدي ولساني والضمير المحجب
والحمد لا يكون إلا باللسان، والصلاة من الله على رسوله صلى الله عليه وسلم زيادة تكرمة وإنعام، وسلامه عليه زيادة تأمين له.

[حاشية الدسوقي]
(قوله: سواء كان) أي الكمال إحسانا أو غيره، والمراد بالإحسان المزايا المتعدي أثرها للغير، والمراد بغيره ما قابل ذلك فيدخل فيه المزايا القاصرة كالعلم والقدرة والإرادة والصفات السلبية والاضافية.
(قوله: لا يتعلق إلا بالإحسان) أي لا يكون إلا في مقابلة الإحسان أي على الشاكر على ما سبق له فأل للعهد.
(قوله: والشكر أعم من الحمد بحسب المحل) كان المناسب أن يزيد وأخص منه بحسب المتعلق ليناسب قوله سابقا فبينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه، وإن كان قوله الحمد أعم من الشكر بحسب المتعلق مستلزما لذلك. (قوله: وبالقلب وبسائر الجوارح) الواو فيهما بمعنى أو وهي مانعة خلو فتجوز الجمع بين الموارد الثلاثة، وأراد بسائر الجوارح بقيتها والمراد الجنس فلا تغفل.
(قوله: كما قال الشاعر) هذا استدلال على أن الشكر يكون باللسان وبالقلب وبسائر الجوارح.
(قوله: النعماء) بفتح النون جمع نعمة بمعنى الإنعام أو مفرد مرادف للنعمة بمعنى الإنعام أي أفادكم إنعامكم على ثلاثةً مني. (قوله: يدي) بدل من ثلاثة أي استعمال يدي بأن أضعها على صدري حين مروركم عليَّ.
(قوله: ولساني) أي واستعمال لساني بأن أثني عليكم به. (قوله: والضمير) أي القلب أي واستعمال قلبي بأن أعتقد اتصافكم بالصفات الجميلة أو أتكلم في نفسي بانكم متصفون بالصفات الجميلة.
(قوله: المحجبا) أي المستتر، فإفادة النعماء لتلك الثلاثة باعتبار ما صدر منها من التعظيم إذ هو المفاد حقيقة بالإنعام. إن قلت إنه لم يُسْتَفَد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر، لأن الشاعر لم يطلق الشكر على استعمال الثلاثة حتى يصح الاستدلال بهذا البيت على أن الشكر يكون باللسان وبالقلب وبسائر الجوارح فالجواب أنه يستفاد من البيت أن استعمال الثلاثة شكر من حيث إن الشاعر جعل استعمال الثلاثة جزاء للنعمة، وكل جزاء للنعمة عرفا فهو شكر لغة فكل استعمال للثلاثة شكر لغة فصح الاستدلال بالبيت بهذا الاعتبار.
(قوله: والحمد لا يكون إلا باللسان) أي وحينئذ فيجتمع الحمد والشكر اللغويان في ثناء بلسان في مقابلة إحسان، وينفرد الحمد عن الشكر في ثناء بلسان لا في مقابلة إحسان بل في مقابلة القدرة أو الشجاعة أو العلم أو إماطة الأذى، وينفرد الشكر في ثناء بغير لسان في مقابلة إحسان، وأصل للمثنى على مامر، وانظر قوله والحمد لا يكون إلا باللسان مع قوله وإنما قلنا بالكلام الخ وقد يقال إنه اقتصر على النسبة التي بين الحمد الحادث والشكر الحادث، وذلك لأنه لما عرف الحمد بما يشمل القديم ولم يعرف الشكر بما يشمل القديم علم أنه سكت

عن النسبة بين القديمين، ومعلوم أن الحمد الحادث إنما يكون باللسان.
(قوله: والصلاة من الله الخ) الصلاة مبتدأ وقوله من الله حال وقوله زيادة الخ خبر، إن قلت الحال لا تأتي من المبتدأ على المعتمد وهو مذهب سيبويه قلت أجيب عنه بأن في الكلام حذف مضاف أي وتفسير الصلاة في حال كونها من الله، فالحال في الحقيقة من المضاف إليه وجعلها من المبتدا بحسب الظاهر، واحترز بقوله من الله عن غيره كالأنس والجن والملائكة، فإن الصلاة منهم معناها الدعاء أي طلب الرحمة المقرونة بالتعظيم للمصلى عليه.
(قوله: على رسوله) احترز به عن صلاة الله على غير رسوله فإن معناها الرحمة والإنعام منه. (قوله: زيادة تكرمة) أي وزيادة تعظيم أي وأما أصل التعظيم فهو حاصل له وإضافة الزيادة للتكرمة من إضافة الصفة للموصوف أي التكريم والتعظيم الزائد عما كان حاصلاً له من قبل. (قوله: وإنعام) عطف على تكرمة أي وزيادة إنعام أي وإنعام زائد على ما كان حاصلا له، وفي قوله زيادة إشارة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم كغيره من الأنبياء ينتفع بصلاتنا عليه كما أننا ننتفع بالصلاة عليه إلا أنه ينبغي للمصلى أن لا يلاحظ أنه هو المنتفع بها كما أن العبد ينفع سيده بخدمته إلا أن الأليق بالأدب أن لا يلاحظ العبد ذلك. (قوله: وسلامه) أي وسلام الله، وأما سلام غيره فمعناه الدعاء أي طلب التأمين من الله للمسلم عليه. (قوله: عليه) أي على رسوله وأما سلام الله على غيره فمعناه التأمين.
(قوله: زيادة تأمين) من إضافة الصفة للموصوف أي تأمين زائد أي
وطيب تحية وإعظام.
بيان الحكم الشرعي وتقسيمه
(ص) اعلم أن الحكم العقلي يحصر في ثلاثة اقسام

[حاشية الدسوقي]
على ما عنده من الأمان أي تأمين مما يخافه على أمته أو على نفسه إذ المرء كلما اشتد قربه من الله اشتد خوفه منه فقد قال عليه الصلاة والسلام "إني لأخوفكم من الله".
(قوله: وطيب تحية) أي وتحية طيبة والمراد بالتحية الطيبة في حقه تعالى أن يخاطبه بكلامه القديم خطابا دالا على رفعة مقامه والاعتناء به كما يحيي بعضنا بعضاً، وطيب بالجر عطف على تأمين أي وزيادة تحية طيبة. (قوله: وإعظام) أي تعظيم وهو معطوف على تأمين أي وزيادة إعظام، وإعظام مصدر أعظم المرادف لعظم، واعلم أن زيادة التأمين وزيادة الاعظام لازمان لزيادة طيب التحية.
(قوله: اعلم) المخاطب به من يتأتى منه العلم وإن كان أصل الخطاب أن يكون لمعين فاستعمال ضمير الخطاب فيما ذكر مجاز ولا يشكل بأن ذلك يجعل الضمير الذي هو أعرف المعارف بعد لفظ الجلالة شائعاً، لأن ذلك أمر عارض بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع، والعلم والمعرفة مترادفان بمعنى واحد على التحقيق وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، فمعنى اعلم اعتقد ما قبلته لك من انحصار الحكم العقلي في الأقسام الثلاثة اعتقادا جازماً، فإن قيل إذا كان العلم والمعرفة مترادفين فلم عبر بالعلم دون المعرفة فالجواب أنه عبر بالعلم تأسيا بالكتاب العزيز حيث قال: {فاعلم أنه لا إله إلا الله}، ولأن العلم يتصف به الخالق والمخلوق بخلاف المعرفة فإنه لا يتصف بها إلا المخلوق فإن قيل لم عبر باعلم دون افهم أو اجزم أو اعتقد فالجواب أنه عبر به دون ما ذُكر إشارة إلى أنه لا يكفي في هذا الفن إلا العلم دون الفهم والجزم ومطلق الاعتقاد، فإن قيل حيث كان المخاطب باعلم من يتأتى منه العلم فلم عبر باعلم دون اعلموا فالجواب أنه إنما عبر باعلم دون اعلموا لأنه لو عبر باعلموا لربما توهم أنَّ تَعَلُّمَ هذا العلم فرضُ كفاية متعلق بالهيئة الاجتماعية، مع أنه فرض عين فتدبر.
(قوله: أنَّ) أتى بها وإن كان المخاطب ليس منكراً لانحصار المذكور ولا شاكاً فيه اعتناء بذلك الانحصار، ففيه إشارة إلى أنه ينبغي شدة الاعتناء بعلمه.
(قوله: الحكم العقلي) سيأتي تعريفه في الشارح، ونسبته للعقل من نسبة الشيء لآلته، فالحكم آلته العقل، والحاكم هو النفس، وقول

الشارح فيما يأتي والحاكم بذلك إما الشرع أو العادة أو العقل، ففيه تَسَمُّح كما يأتي، وتقييد الحكم بالعقلي لاخراج الحكم الشرعي والعادي، فإنهما لا ينحصران في الأمور الثلاثة المذكورة، وفيه إشارة إلى تقسيم الحكم إلى عقلي وشرعي وعادي وإنما اقتصر المصنف على التكلم على العقلي لأن غالب الصفات دليلها عقلي، وإنما ذكر الشارح الشرعي لأن بعض الصفات وهو السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وكونه بصيراً وكونه متكلماً ثبت به، وإنما ذكر العادي تتميما للأقسام.

واعلم أن المقصود باللذات من هذه العقيدة من قول المصنف ويجب على كل مكلف الخ، وإنما قدم المصنف قوله اعلم أن الحكم العقلي الخ لأن معرفة تلك الأقسام الثلاثة أعني الوجوب والاستحالة والجواز مما يتوقف عليه الشروع في هذا الفن، لاستمداده منها لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها كقوله يجب لله عشرون صفة ويستحيل عليه أضدادها، ويجوز في حقة فعلُ كلِ ممكنٍ أو تركه، ولا يجب عليه فعل الصلاح ولا الأصلح، ولا يستحيل عليه عذاب المطيع، ولا يجوز أن يقع مالا يريد فمن لم يعرف حقائق تلك الأقسام لم يعرف ما أثبت ههنا ولا ما ينفى، فتلك الأقسام الثلاثة استمداد لهذا العلم من حيث التصور لا من حيث الإثبات ولا النفي، لأن ذلك فائدة هذا العلم.

(قوله: ينحصر في ثلاثة أقسام) اعلم أن الوجوب عدم قبول الانتفاء، والاستحالة عدم قبول الثبوت، والجواز قبول الثبوت والانتفاء، إذا علمت ذلك تعلم أن تلك الثلاثة ليست أجزاء للحكم بالمعنى الذي ذكره الشارح وهو إثبات أمر أو نفيه حتى يكون الحصر من حصر الكل في أجزائه كحصر السكنجبين المركب من الخل والعسل في الخل والعسل وليست جزئيات للحكم بالمعنى المذكور حتى يكون من حصر الكلي في جزئياته كحصر الكلمة في اسم وفعل وحرف، وذلك لعدم صحة صدق الحكم على كل واحد من تلك الثلاثة، وحينئذ فحصر الحكم فيها معناه عدم الخروج عنها في الواقع على حد انحصرت فكرتي في ذنوبي بمعنى أنها لاتخرج

الوجوب والاستحالة والجواز فالواجب مالا يتصور في العقل عدمه

عنها، وحصر الحكم في تلك الثلاثة من حصر الشيء في أقسامِ صفةٍ متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة، وذلك لأن كلا من المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة تارة يتصف بالوجوب كما في قولك الله قادر، وتارة يتصف بالاستحالة كما قولك شريك الله موجود، وتارة يتصف بالجواز كما في قولك الممكن موجود، ومعنى عدم خروج الحكم عن تلك الأقسام الثلاثة أن متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة لا بد من اتصافه في الواقع بواحد من تلك الثلاثة، هذا كله إن رجعنا ضمير "ينحصر" للحكم بالمعنى السابق بدون تقدير، فإن رجعناه له وقدرنا في الكلام مضافين بأن قلنا ينحصر أي الحكم أي صفة متعلقه في ثلاثة أقسام كان الانحصار من انحصار الكلي في جزئياته لأن المنحصر حينئذ صفة المتعلق وهي أمر كلي تحتها تلك الأقسام الثلاثة، والحاصل أن الوجوب والاستحالة والجواز إنما هي أقسام لصفة متعلق الحكم وهو المحكوم به والنسبة والمحكوم عليه لا أنها أقسام للحكم؛ لأن الحكم بالمعنى المذكور لا يتصف إلا بالجواز، وكذا يكون الحصر من انحصار الكلي في جزئياته إذا قدرنا مضافا في محلين أي وينحصر أي الحكم أي متعلقه وهو المحكوم به في ثلاثة أقسام ذي الوجوب وذي الاستحالة وذي الجواز، لأن ما يحكم به العقل إما أن يقبل الثبوت والانتفاء جميعا أو يقبل الثبوت فقط أو الانتفاء فقط، فالأول الجائز والثاني الواجب والثالث المستحيل.

(قوله: الوجوب) قدمه لشرفة وثنى بالاستحالة لأنها ضد الوجوب وضد الشيء أقرب خطورا بالبال عند ذكره، وأخر الجواز عنهما لتعين تأخيره حيث قدم ما قبله عليه ولأنه كالمركب وهما كالبسيط والبسيط مقدم على المركب طبعا فكذا ما كان بمنزلته ففعل ما ترى ليوافق الوضع الطبع.

(قوله: فالواجب) قال المصنف في بعض كتبه إنما تعرضت في أصل العقيدة لشرح الواجب والمستحيل والجائز دون الوجوب والاستحالة والجواز لاستلزام تصورها تصور مصادرها، لأن المشتق أخص من مصدره الذي اشتق منه، ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم دون العكس.

(قوله: ما الخ) المناسب لما مر من أن الوجوب وأخويه صفات للمحكوم به والنسبة والمحكوم عليه أنْ يُفَسر "ما" بشيء ويجعل مصدوقه

هذه الثلاثة. (قوله: لا يتصور) بفتح حرف المضارعة مبنيا للفاعل أي لا يمكن ولا يتأتى، وبضمها مبنيا للمفعول والمراد بالتصور حينئذ التصور الذي معه حكم، وهو التصديق أي ما لا يصدق العقل بعدمه، فالتصور كما يطلق على إدراك المفرد يطلق على الإدراك المصاحب للحكم وهو التصديق وهو المراد هنا، والقرينة على أن مراده بالتصور التصديق قوله في الجائز ما يصح الخ إذ الصحة ترجع إلى التصديق كذا قيل، وفيه أنه يشترط في القرينة اتصالها بالمجاز وهي هنا ليست كذلك إذ كل تعريف منفصل عن الآخر، وحينئذ فلا يصح أن يكون ما في واحد منها قرينة على ما في الآخر والأحسن أن يقال إن القرينة معنوية وهي ما علم أن الواجب يتصور عدمه تصوراً ساذجاً، وحيث كان المراد بالتصور في كلام المصنف التصديق فلا يقال إن الواجب قد يتصور عدمه تصورا ساذجا، والحاصل أن الواجب وإن تصور العقل عدمه لا يحكم ولا يصدق العقل بذلك العدم أي لا يدركه ادرا كا جازماً مطابقاً للواقع؛ لأن الواقع ونفس الأمر انتفاء عدمه.

(قوله: في العقل) الأولى حذفه لأن الواجب لا يمكن ولا يتأتى عدمه وجد عقل أم لا، وهذا الاعتراض إنما يتوجه على المصنف على قراءة يَتصور على البناء للفاعل.

(قوله: عدمه) أي خارجا وأما ذهنا فقد يصدق بعدمه وحينئذ فقوله عدمه أي عدم أفراده لا الأمر الكلي الذي فسرت "ما" به لأن الأمر الكلي لا وجود له إلا في الذهن، وما وجد في الذهن ممكن، والممكن قد يصدق العقل بعدمه.

إن قيل: هذا التعريف لا يشمل صفات السلوب لأن العقل يصدق بأنها أمور عدمية مع أنها واجبةٌ فالجواب أن المراد بعدمه انتفاؤه بحيث يصدق بنقيضه لا أن المراد بعدمه أنه أمر عدمي، وحينئذ فتدخل صفات السلوب في التعريف لأن العقل وإن صدق بأنها أمور عدمية لا يصدق بانتفائها بحيث يثبت نقيضها

٤ بيان الحكم الشرعي وتقسيمه

والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده، والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه.

بيان الحكم وتقسيمه

(ش) الحكم هو إثبات أمر أو نفيه

[حاشية الدسوقي]

(قوله: مالا يتصور في العقل) فيه ما سبق فلا عود ولا إعادة. (قوله: وجوده) أي خارجاً وأما ذهنا فقد يصدق بوجوده، والمراد وجود أفراده لما سبق، وأراد بالوجود الثبوت، فيشمل ما إذا كان المستحيل ذاتا أو صفة وجوديةً أو حالاً وهذا على القول بثبوت الأحوال، والحق أنه لا حال، وحينئذ فلا حاجة لتأويل الوجود بالثبوت.

(قوله: ما يصح) تفسر ما بمحكوم به كما سبق، والصحة إما أن تفسر بالتصديق لرجوعها له؛ أي ما يصدق العقل بوجوده وعدمه أو بالإمكان أي ما يمكن وجوده وعدمه، وعلى الثاني فلا حاجة لقوله في العقل لأن الجائز ما يمكن وجوده وعدمه وُجد عقلٌ أم لا، وقوله وجوده وعدمه أي في الخارج، والمراد وجود أفراده وعدمه كما مر.

(قوله: الحكم الخ) اعلم أن الحكم يطلق عند أهل العرف العام على إسناد أمر لآخر إيجابا أو سلباً، ويطلق عند المناطقة على إدراك أنَّ النسبة واقعة أو ليست بواقعة، ويسمى حينئذ تصديقاً، ويطلق على النسبة التامة وعلى المحكوم به وعلى المحكوم عليه، ويطلق عند الأصوليين على خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين الخ، والظاهر أن الشارح أراد المعنى الأول وحذف متعلق إثبات ونفي اتكالاً على ظهور المراد، والمعنى إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر؛ فرجع ما قاله الشارح للمعنى الأول، فإثبات أمر لآخر كقولك زيد قائم، والقدرة واجبة لله، ونفي أمر عن آخر كقولك زيد ليس بقائم، وشريك الله غير موجود، نخرج قولك زيد وقولك لا زيد فلا يسمى واحدٌ منهما حكماً، لأن الأول وإن كان إثبات أمر لكن ليس لأمر آخر، والثاني وإن كان نفياً لأمر لكن ليس عن آخر، وقول

الشارح أو نفيه الضمير عائد على الأمر لا بقيد كونه مثبتا بل عائد على مطلق الأمر كان مثبتا أم لا، فيصدق التعريف بقولك ابتداء ليس زيد قائماً، كما يصدق به بعد قولك زيد قائم، وهذا ليس من باب عندي درهم ونصفه لأن الضمير فيه لا يصح عوده على الدرهم السابق ولا على مطلق الدرهم الصادق بالأول كما هنا وإنما يتعين فيه عود الضمير لدرهم آخر غير السابق وأو في التعريف ليست للشك لأنها لا تدخل في التعريف رسما كان أو حداً لأن الشك لا يجامع التصور جزماً، الذي هو المقصود من التعريف، وإنما هي للتنويع وأو التي للتنويع تدخل في الرسم دون الحد، لأنه يلزم على دخولها في الحد كون الفصل مساويا لماهيته وأخص منها لأن الفصل الواقع في الحد مساوٍ للماهية قطعاً، فحيث ذكر فصل آخر يقوم مقامه توجد معه الماهية لزم أن تكون الماهية أعم منه، والفرض مساواته لها، وقضية قوله إثبات أمر أو نفيه أن الحكم فعل للنفس كما أنه قضية قولهم إنه الإيقاع والانتزاع أيضا، وكونه فعلا خلاف التحقيق إذ لا يحسن أن يكون للنفس فعلٌ، وحينئذ فيؤول الإثبات بإدراك الثبوت والنفي بإدراك الانتفاء، والإيقاع بإدراك الوقوع، والانتزاع بإدراك النزع، فرجع الأمر لقول المناطقة إنه إدراك أن النسبة واقعة أي مطابقة للواقع أو ليست بواقعة أي أو ليست مطابقة للواقع، واختلف في الإدراك فقيل إنه انفعال لأنه تأثر النفس وقبولها للمعنى فهو أمر اعتباري لاوجود له إلا في الذهن كالفعل، وقيل إنه كيفية أي صفة وجودية قائمة بالنفس يمكن رؤيتها، وهذا هو التحقيق.

واعلم أن الحكم بالمعنى المذكور حادث على كل حالٍ، أي سواء قلنا إنه فعل أو انفعال أو كيف وإن كان المحكوم به قديماً، قال الشيخ السكّاني والحكم بالمعنى المذكور لا يختص بالحمليات بل يكون في الشرطيات أيضاً، سواء كانت متصلة كما في إثباتك طلوع الشمس عند وجود النهار في كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة أو نفيه عند وجود الليل في نحو كلما كان الليل موجودا كانت الشمس غير طالعة أو كانت منفصلة كما في إثباتك العناد بين وجود النهار وعدم طلوع الشمس في قولك إما أن يكون النهار موجوداً وإما أن لا تكون الشمس طالعة أو نفيه في قولك ليس إما أن يكون النهار موجودا وإما أن تكون الشمس طالعة لأن إثبات الأمر للآخر أو نفيه عنه صادق بكونه محمولاً عليه أو مصحوبا له أو معاندا له أو نفيه فافهم ذلك، ولا نتوهم اختصاص الحكم بالحمل وإن كانت أمثلة المؤلف مشعرة به

٥ الحكم الشرعي

والحاكم بذلك إما الشرع أو العادة أو العقل، فلهذا انقسم الحكم إلى ثلاثة أقسام شرعي وعادي وعقلي.

[الحكم الشرعي]

فالشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع

[حاشية الدسوقي]

أو تعتقد أن الحد غير جامع. اهـ كلامه.

قال شيخنا العلامة العدوى: والمفهوم من كلامهم اختصاص الحكم بالمعنى المذكور بالحمليات ولا يلتفت لما ذكره السكّاني من التعميم وتأمله.

(قوله: والحاكم بذلك) أي بذلك الحكم لا بالمعنى المذكور كما هو ظاهره، بل بمعنى المحكوم به على ما سبق ففيه شبه استخدام، ويصح أن يكون المشار إليه الأمر أي والحاكم بذلك الأمر المثبت لغيره وهو المحكوم به. (قوله: إما الشرع) فيه أن الشرع عبارة عن الأحكام التي شرعها وبينها الشارع، وهي ليست حاكمة وإنما الحاكم الشارع، وأجيب بأنه أطلق الشرع وأراد منه الشارع، أو أن فيه حذف مضاف أي إما صاحب الشرع.

(قوله: أو العقل) قد سبق أن العقل آلة للحكم، والحاكم حقيقة إنما هو النفس، وحينئذ فإسناد الحكم للعقل مجاز عقلي من إسناد الشيء لآلته.

(قوله: أو العادة) هي ما اعتاده الناس، وفيه مجاز الحذف أي أو أهل العادة، وأن إسناد الحكم للعادة مجاز عقلي، وإلا فالعادة ليست حاكمة وإنما الحاكم أهلها.

(قوله: فلهذا) أي فلأجل أن الحاكم إما الشرع الخ، (قوله: انقسم الحكم الخ) قضيته أن الثلاثة أقسام للحكم بالمعنى المذكور، مع أن الشرعي ليس فردا من أفراد الحكم بالمعنى المذكور، وذلك لأن الشرعي خطاب الله أي كلامه الأزلي، وهو ليس بفعل ولا انفعال ولا كيفية، والحكم بمعنى إثبات الأمر للأمر أو نفيه عنه فعل من أفعال النفس أو كيفية قائمة بها على ما مر؛ وحينئذ فلا يكون الشرعي من أقسامه، وقد يجاب بأنه ليس مراد الشارح أن الحكم ماهية اتحدت حقيقتها وإن قسمت لأقسام كما هو ظاهره، بل مراده أن الحكم يطلق على كذا وعلى كذا وعلى كذا، وأجاب بعضهم بأن الحكم الشرعي كما يطلق على خطاب الله المذكور يطلق أيضا على إثبات الشارع أمرا لأمر كاثبات الوجوب للصلاة في قولك الصلاة واجبة، أو نفيه أمراً عن أمرٍ كنفيه الجواز عن الزنا في قوله: الزنا لا يجوز، وهكذا.

وهذا من جملة أقسام الحكم المعرف بما مر، والحاصل أن الحكم الشرعي يطلق بإطلاقين أحدهما من أقسام الحكم المعرف بما مر، والثاني ليس من أقسامه وهو الذي تعرض الشارح لبيانه، ولو اقتصر على بيان الأول كان أولى، كذا ذكره.

(قوله: خطاب الله) الخطاب مصدر خاطبه إذا وجه إليه الكلام، فالخطاب في الأصل توجيه الكلام نحو حاضر، والمراد به هنا المخاطب به أي كلامه الأزلي الذي خاطب به عباده، وخرج بإضافة خطاب الله خطابُ النبي صلى الله عليه وسلم لأمته، والسيد لعبده والوالد لولده فلا يسمى حكماً شرعياً.

(قوله: المتعلق) أي تعلق دلالة لا تعلق تأثيرٍ، ولا تعلق انكشاف، والمراد تعلقاً تنجزيًا حادثً، ا وهو صفة كاشفة للخطاب إذ لا يكون إلا متعلقا، ثم إن أخذ التعلق جزأ في تعريف الحكم الشرعي يقتضي أن الحكم بالمعنى المذكور حادثٌ، لأن المراد بالتعلق التعلق التنجيزى وهو حادث بحدوث الأفعال، وهذا التعلق الحادث صفة للحكم وموصوف الحادث حادثٌ، فيكون الحكم حادثاً، وهذا ما ذهب إليه المحلي وغيره، وذهب بعضهم إلى أن الحكم قديمٌ قائلاً إن التعلق ليس صفةً حقيقيةً؛ بل هو نسبة واعتبار من الاعتبارات فلا يلزم من حدوثها حدوث موصوفها.

(قوله: بأفعال المكلفين) خرج خطاب الله المتعلق بذواتهم وصفاتهم والمتعلق بذات الله وصفاته وأفعاله، وبالجمادات وبقية الحيوانات فلا يسمى ذلك الخطاب حكما شرعياً، والمراد بالأفعال جنسها الصادق بفعل واحدٍ، فيدخل الخطاب المتعلق بخصوص الحج مثلاً، والمراد بالمكلفين جنسهم الصادق بواحدٍ، فيدخل الخطاب المتعلق بفعله صلى الله عليه وسلم في خاصة نفسة، وقضية قوله المكلفين أن الصبيان لا يتعلق بأفعالهم حكم مع أنَّ مذهب الشارح أنهم مخاطبون بالمندوبات، فالمناسب لمذهبه إبدال قوله المكلفين بالآدميين، والمراد بالفعل ما يشمل النية والقول والاعتقاد.

(قوله: بالطلب) حال من ضمير المتعلق، والباء للملابسة من التباس الكلي وهو الخطاب بجزئياته أعني الطلب والإباحة والوضع لهما، وسيأتي لك بيانه، وخرج

لهما، فدخل في قولنا بالطلب أربعةُ الإيجاب: وهو طلب الفعل طلباً جازماً كالإيمان بالله وبرسله، وكقواعد الإسلام الخمس ونحوهما، والندب: وهو طلب الفعل طلبا غير جازمٍ كصلاة الفجر ونحوها، والتحريم وهو: طلب الكف عن الفعل طلبا جازما كالشرك بالله والزنا ونحوهما، والكراهة وهي: طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرآن مثلا في الركوع والسجود، وأما الإباحة

[حاشية الدسوقي]

به الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين من حيث كونها مخلوقة لله، أو من حيث كونها قائمةً بهم فلا يقال لها حكم شرعي.

واعلم أن كلام الله صفة واحدة لا تعدد فيها، وهذه الأقسام تعرض لها من حيث التعلق والدلالة فهو من حيث تعلقه بكون الفعل مطلوبا طلبا جازماً أي من حيثُ دلالته على ذلك يقال له إيجاب، ومن حيث تعلقه بكون ترك الفعل مطلوبا طلبا جازماً يقال له

تحريم، وهكذا. فظهر لك أن الخطاب كلي والإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة والوضع جزئيات له، ومن هذا تعلم أن المراد بالطلب الكلام الدال على كون الشيء مطلوبا حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالاباحة الكلام الدال على كون الشيء مخيرا فيه، حتى يكون من أقسام الخطاب وأن المراد بالوضع الكلام الدال على كون الشيء سببا أو شرطا أو مانعا حتى يكون من أقسام الخطاب، وليس المراد بالوضع الجعل خلافا لما يأتي للشارح.

(قوله: لهما) أي للطلب والإباحة (قوله: فدخل في قولنا بالطلب أربعة) الإيجاب والندب والتحريم والكراهة، وذلك لأن الطلب صادق بطلب الفعل طلبا جازما أو غير جازم، وبطلب الترك كذلك. (قوله: الإيجاب) المراد به كلام الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازماً، فقول الشارح: (وهو طلب الفعل طلبا جازما) مراده بالطلب الكلام المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا جازما، والمراد بالفعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات، إذ هو المكلف به لا الفعل بالمعنى المصدري وهو تعلق القدرة الحادثة بالفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر.

(قوله: طلبا جازما) أي متحتما، وإسناد الجزم للطلب مجاز عقلي إذ الجزم من أو صاف الطالب. (قوله: كالإيمان بالله) أي كطلب الإيمان بالله وقضيته أن الإيمان فعل وهو أحد أقوال، وقيل إنه انفعال، وقيل إنه كيفية أي صفة وجودية قائمة بالنفس، وهو حديث النفس التابع للمعرفة، وهذا هو التحقيق، والصواب أن التكليف بتلك الكيفية من حيث نفسها لا من حيث أسبابها كالنظر كما قيل، لأن النظر سبب للمعرفة لا لحديث النفس، ولا يلزم من المعرفة حديث النفس ألا ترى أنها موجودة عند الكفار ولم يكن عندهم حديث النفس، وعلى هذا التحقيق يقال المراد بالفعل في كلام الشارح ما قابل الانفعال فيصدق بالكيفية.

(قوله: بالله) أي مما يجب وما يستحيل عليه وما يجوز عليه، وكذا يقال في قوله برسله. (قوله: وكقواعد الإسلام الخمس) أي وكطلب قواعد الإسلام الخمس أعني شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان وحج البيت من المستطيع.

إن قيل إلاسلام هو الامتثال الظاهري لتلك الأشياء وإن لم يفعل؛ وحينئذ فلا معنى لكون تلك الأشياء قواعد له، والجواب أنه لما كان ذلك الامتثال لا يعتد به اعتداداً كاملاً إلا بفعلها كانت تلك الأشياء قواعد له بهذا المعنى، أو أن المراد بالإسلام الهيئة الحاصلة من فعل تلك الأمور وحينئذ فكونها قواعد له ظاهر.

(قوله: الندب) عطف على الإيجاب والمراد بالندب خطاب الله المتعلق بكون الفعل مطلوبا طلبا غير جازم، فقول الشارح وهو طلب الفعل الخ يقال فيه ما سبق. (قوله: كصلاة الفجر) أي كطلب صلاة الفجر، والمراد بها ما نشاهد من الحركات والسكنات.

(قوله: ونحوها) أي من المندوبات (قوله: والتحريم) المراد به كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا جازماً، فقول الشارح وهو طلب الكف يقال فيه نظير ما سبق. (قوله: كالشرك) أي كطلب الكف عن الشرك وقضيته أن الشرك فعل مع أنه اعتقاد الشريك، والاعتقاد كيفية ويجاب بما سبق من أن المراد بالفعل ما قابل الأنفعال فيصدق بالكيفية.

(قوله: والزنا) هو الإيلاج في فرج لا تسلط له عليه شرعاً باتفاق وهو فعل. (قوله: ونحوهما) أي من أي المحرمات (قوله: الكراهة) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الكف عن الفعل مطلوبا طلبا غير جازمٍ، فقول الشارح وهو طلب الكف الخ يقال فيه نظير ما سبق. (قوله: كقراءة الخ) أي كطلب الكف عن القراءة. (قوله: وأما الإباحة الخ) المراد بها كلام الله المتعلق بكون الشيء مخيرا في فعله

فهي التخيير بين الفعل والترك كالنكاح والبيع ونحوهما، وأما الوضع لهما أي للطلب والإباحة فعبارة عن نصب الشارع سببا أو شرطا أو مانعاً لما ذكر من الأحكام الخمسة الداخلة في كلامنا تحت الطلب والإباحة، فالسبب ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود بالنظر إلى ذاته كالزوال مثلاً فإن الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر

[حاشية الدسوقي]

وتركه. (قوله: فهي التخيير) المراد به كلام الله المتعلق بكون الشيء مخيراً فيه بين الفعل والترك، وليس المراد بالتخيير فعل الفاعل كما

يتبادر من العبارة، وإنما فصلها عما قبلها لأنه لا طلب فيها، ولا فيما بعدها وهو الوضع.
(قوله: بين الفعل والترك) قيل الأولى أن يقول بين الفعل والكف لأن كلامنا في تعلق خطاب الله بفعل المكلف، والترك عدم الفعل، ورد بأن الترك في الحقيقة فعل هو كف النفس. (قوله: كالنكاح) أي كالتخيير المتعلق بالنكاح، وقضيته أن النكاح الأصل فيه الإباحة مع أن التحقيق في مذهب الشارح أن الأصل فيه الندب. (قوله: فعبارة) أي فمعبر به (قوله: عن نصب الشارع) أي عن جعله الشيء سببا الخ، وقضيته أن الوضع ليس نوعا من الخطاب أي الكلام النفسي وإنما هو صفة فعل، وليس كذلك بل هو نوع منه، وحينئذ فكان حق العبارة أن يقول فهو خطاب الله أي كلامه الدال على جعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا، لكنه اتكل على القرينة وهي جعله سابقا الوضع من أنواع الخطاب.
(قوله: لما ذكر من الأحكام الخمسة) أي وهي الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة. (قوله: فالسبب) إن جعلت أل للعهد والمعنى فالسبب المعهود وهو الذي وضعه الشارع لما ذكر من الأحكام وهو متعلق خطاب الوضع ما يلزم الخ كان تعريفا بالأعم إن جعلت ما واقعة على شيء لصدق التعريف بالسبب العقلي والعادي والشرعي، والتعريف بالأعم جائز عند الاقدمين من المناطقة، وإن جعلتها واقعة على موضوع شرعي أي موضوع شرعي يلزم الخ أي شيء جعل الشارع وجوده علامة على وجود غيره وجعل عدمه علامة على عدم غيره كان التعريف مساويا للمعرف وهو السبب الشرعي لا أعم منه ولا أخص، وإن جعلت أل للحقيقة والمعنى وحقيقة السبب أعم من كونه شرعيا أو غير شرعي تعين جعل ما واقعة على شيء.
(قوله: ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود) "ما" جنس في التعريف، وقوله يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود فصل أخرج به الشرط والمانع، لأن الشرط وإن كان يلزم من عدمه العدم لكنه لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، ولأن المانع يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، وأخرج به أيضا الدليل على الحكم من الكتاب والسنة والإجماع، فإن الدليل وإن لزم من وجوده الوجود لكنه لا يلزم من عدمه العدم، فالدليل يلزم طرده ولا يلزم عكسه، بخلاف السبب فإنه يلزم طرده وعكسه فيؤثر بطرف الوجود في الوجود وبطرف العدم في العدم، وهو معنى قولهم السبب يؤثر بطرفيه.
(قوله: إلى ذاته) رجعه الشارح لطرف الوجود، وغير الشارح رجعه للجملتين أي ما يلزم من عدمه العدم لذاته، ومن وجوده الوجود لذاته، أما رجوعه للجملة الثانية فلإدخال السبب الذي قارنه مانع أو انتفاء شرط كما قال الشارح فإنه لا يلزم من وجوده الوجود لكنْ لا لذاته، وأما رجوعه للأولى فلإدخال سبب الشيء الذي له سبب آخر يخلفه عند عدمه؛ وذلك كالضوء فإن له سببين الشمس والسراج كل منهما يخلف الآخر عند عدمه، فكل واحدمنهما يلزم من عدمه عدم الضوء بالنظر لذاته، وأما لو قطع النظر عن ذاته لوجد المسبب وهو الضوء بدون ذلك السبب بل بالسبب الآخر، وترجيع قوله لذاته للجملة الأولى لإدخال ما ذكر إذا لوحظ فرد من أفراد السبب، أما إذا أريد به جنس السبب المتحقق في كل فرد من أفراده فلا يحتاج لترجيع، وقوله: لذاته للجملة الأولى لإدخال ما ذكر لأنه يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشيء.
فإن قلتَ إنه لا حاجة لقوله لذاته مع الإتيان بـ "من" المفيدة للتعليل في قوله من عدمه ومن وجوده، وإضافة كل من العدم والوجود للضمير.
قلتُ: بل الإتيان به محتاج له دفعا لتوهم أن من بمعنى عند. (قوله: فإن الشارع وضعه سببا لوجوب الظهر الخ) الأولى أن يقول سببا لإيجاب الظهر، وقد يجاب بأن الإيجاب والوجوب والتحريم والحرمة متحدان بالذات وإن اختلفا اعتباراً، فالحكم إذا نسب للحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب لما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً، وكذا يقال في الحرمة والتحريم فلذا
فيلزم من وجوده وجوب الظهر، ومن عدمه عدم وجوبها، وإنما قلنا بالنظر إلى ذاته لأنه قد لا يلزم من وجود السبب وجود المسبب لعروض مانع أو تخلف شرطٍ، وذلك لا يقدح في تسميته سببا لأنه لو نُظر إلى ذاته مع قطع النظر عن موجب التخلف لكان وجوده مقتضيا لوجود المسبب.
وأما الشرط فهو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، ومثاله الحول بالنسبة إلى وجوب الزكاة في العين والماشية؛ فإنه يلزم من عدم تمام الحول عدم وجوب الزكاة فيما ذكر، ولا يلزم من وجود تمام الحول وجوب الزكاة ولا عدم وجوبها

لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب ملكا كاملاً.
وأما المانع فهو

[حاشية الدسوقي]
تراهم يجعلون الحكم تارة الوجوب والحرمة وتارة الإيجاب والتحريم، وأما الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح فهو متعلق الحكم وهو الفعل.
(قوله: فإن الشارع وضعه سببا) أي جعله علامة وليس المراد السبب المؤثر إذ لا يقول به أهل السنة.
(قوله: فيلزم من وجوده وجوب الظهر) فيه أن الوجوب حكم شرعي فكيف ينعدم بالنعدام الزوال ويوجد بوجوده مع أن الحكم قديم.
قلت: قد تقدم أن الحكم خطاب الله المتعلق تعلقا تنجيزيا، والتعلق التنجيزى ينعدم ويتجدد، وحينئذ فالحكم حادث ولا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى لأنه من الإضافات، على أننا لو قلنا إن الحكم قديم والتعلق صفة اعتبارية لا يلزم من تجددها حدوث موصوفها، فنقول ان الأسباب والشروط علامات لا مؤثرات، وحينئذ فلا يرد الإشكال، وذلك أن اللازم هو أنه يلزم من العلم بالأمارة العلم بالحكم القديم، ومن عدم العلم بها عدم العلم بالحكم القديم من حيث الحكم بها، وهذا لا ينافى وجود القديم في نفس الأمر فظهر لك أن الإشكال منتف، سواء قلنا إن الحكم حادث أو قلنا إنه قديم.
(قوله: وإنما قلنا الخ) ظاهر رجوع قوله لذاته للجملة الثانية لإدخال ما يتوهم خروجه من تعريف السبب، وحينئذ فالقيد لتصحيح جمعه، وقد علمت أنه يصح رجوعه للجملة الأولى أيضا، ثم إن قوله إنما قلنا الخ يقتضى أن قوله لذاته من تمة التعريف، وحينئذ فيجب أن يكون الضمير راجعا لـ "ما" لا للسبب، وإلا لزم الدور لتوقف الشيء على نفسه.
(قوله: لأنه قد لا يلزم الخ) الضمير للحال والشأن (قوله: وأما الشرط الخ) ما قيل في أل في السبب من كونها للعهد أو للحقيقة يقال هنا. (قوله: ما يلزم من عدمه العدم) ما جنس في التعريف، وقوله يلزم من عدمه العدم فصل أخرج به المانع والدليل، فإن كلا منهما لا يلزم من عدمه العدم، ودخل السبب فأخرجه بقوله ولا يلزم من جوده الخ، لأن السبب وإن كان يلزم من عدمه العدم إلا أنه يلزم من وجوده الوجود كما أخرج به المانع أيضا لأنه يلزم من وجوده العدم، ولا ضرر في خروج الشيء بقيدين وحيث كان الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم كان مؤثراً بطرف العدم في العدم فقط وليس مؤثراً بطرف الوجود لا في وجود ولا في عدم.
(قوله: لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها أي ولا يلزم من وجوده الوجود بالنظر لذاته أي وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده الوجود كما لو وجدت الأسباب وانتفت الموانع عند وجود الشرط فإنه يلزم حينئذ وجود المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود الأسباب وانتفاء الموانع، ولا يلزم من وجوده العدم بالنظر لذاته وأما بالنظر لغيره فقد يلزم عند وجوده العدم كما لو انتفت الأسباب أو وجد المانع عند وجود الشرط فإنه يلزم حينئذ عدم المشروط لكن لا بالنظر لوجود الشرط بل بالنظر لغيره وهو وجود المانع أو انتفاء الأسباب، ولا يرجع قوله لذاته للجملة الأولى أعنى قوله ما يلزم من عدمه العدم لأن الشرط يلزم من عدمه العدم دائما من غير التفات لشيء.
بقي شيء آخر: وهو أنَّ تعريفَ كلٍ من السبب والشرط غير مانع وذلك لأن تعريف السبب صادق بأحد الأمر بن المتساويين كالإنسان والناطق وباللازم المساوي للمزومة فإن كلا منهما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود لذاته، وتعريف الشرط صادق بجزء العلة وكذا جزء المركب فإنه يلزم من عدمِهِ عَدَمُهُ، ولا يلزم من وجوده وجوده، وكذا اللازم الأعم من ملزومه كلزوم الضوء للشمس فإنه يلزم من عدمه عدم ملزومه ولا يلزم من وجوده وجود ملزومه ولا عدم وجوده، وأجيب بأن هذا تعريف بالأعم وهو جائز عند المتقدمين أو أن "ما" واقعة على موضوع شرعي فخرجت هذه المذكورات.
(قوله: فإنه يلزم من عدم تمام الحول الخ) زاد لفظ تمام وإن كان غير ضروري الذكر لدفع توهم أن الشرط قد يتحقق بغالب الحول، إذ أكثر الشيء قد يعطي حكم كله.

(قوله: لتوقف وجوب الزكاة على ملك النصاب) أي الذي هو سبب في الوجوب أي ولتوقفه أيضا على عدم الدين الذي هو مانع منه بالنسبة للعين، والحاصل

ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجودٌ ولا عدمٌ لذاته، مثاله الحيض فإنه يلزم من وجوده عدم وجوب الصلاة مثلاً، ولا يلزم من عدمه وجوب الصلاة ولا عدم وجوبها لتوقف وجوبها على أسباب آخرى قد تحصل عند عدم الحيض وقد لا تحصل، فخرج لك من هذا أن السبب يؤثر بطرفيه أعنى طرفي وجوده وعدمه، والشرط يؤثر بطرف عدمه فقط في العدم فقط، والمانع يؤثر بطرف وجوده فقط في العدم فقط، ومحل استيفاء ما يتعلق

[حاشية الدسوقي]

أن الحول شرط في وجوب الزكاة، وملك النصاب سبب في وجوبها، والدين مانع من وجوبها لكن في خصوص العين، فإذا حال الحول وكان مالكاً للنصاب وجبت الزكاة لوجود سبب الوجوب، فإن حال الحول ولم يكن مالكا للنصاب فلا تجب الزكاة لعدم السبب، فقوله لتوقف الخ علة لقوله ولا يلزم بشقيه، وانظر ما الفرق بين الحول وبين الزوال حيث جعلوا الأول شرطاً غير مقتض لوجوب الزكاة ووجوبها إذا حال الحول إنما هو لوجود السبب وهو الملك وانتفاء المانع وهو الدين، وجعلوا الثاني سببا مقتضيا لوجوب الصلاة فإن تخلف الوجوب كان لمانع كالحيض مع أن الشرع أوجب الصلاة بالزوال، والزكاة بالحول فلم لم يجعل كل منهما سببا مقتضيا للوجوب وعند التخلف يدعى أنه لمانع أو يجعل كل منهما شرطاً غير مقتض للوجوب، وعند وجود الوجوب يقال إن الوجوب لوجود السبب وانتفاء المانع كذا بحث العلامة الشاوي.

(قوله: ما يلزم من وجوده العدم) ما جنس في التعريف وما بعده فصل خرج به السبب والشرط، فإن كلا منهما لا يلزم من وجوده العدم بل السبب يلزم من وجوده الوجود والشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كما مر.

(قوله: لذاته) راجع للجملة الثانية بجزأيها أي ولا يلزم من عدمه الوجود بالنظر لذاته أي وأما بالنظر لغيره فقد يلزم من عدمه الوجود كأن توجد الأسباب والشروط عند انتفاء المانع، ولا يلزم من عدمه العدم بالنظر لذاته، وقد يلزم من عدمه العدم بالنسبة لغيره بأن انتفت الأسباب أو الشروط مع كون المانع منتفيا ولا يرجع للجملة الأولى أعنى قوله ما يلزم من وجوده العدم لأن المانع يلزم من وجوده العدم دائما من غير التفات لشيء أي سواء وجد سبب الحكم أو لم يوجد، فإذا وجد سبب الحكم مع المانع كأن قارن الحيض دخول الوقت كان الحكم منفيا لوجود المانع ولا كلام، وإن قارن المانع عدم السبب كأن قارن الحيض عدم دخول الوقت فهل الحكم منتف لوجود المانع ولانتفاء السبب أيضا فيصح أن يعلل انتفاء الحكم بكل من الأمرين لأن العلل أمارات على الحكم فيصح تعددها، إذ لا مانع من كون الشيء له أمارات متعددة قاله ابن الحاجب. وقال الفخر الحكم حينئذ منتف لانتفاء السبب إذ لا يكون انتفاء الحكم بوجود المانع إلا إذا وجد السبب المقتضى للحكم إذ المتبادر من معنى المانع أن المقتضي للحكم موجود لكن انتفى الحكم لوجود المانع، والقول الأول هو المأخوذ من حد المانع لأن قولهم ما يلزم من وجوده العدم شامل لما إذا وجد السبب المقتضي أو فقد. (قوله: أخر) الأولى حذفها لاقتضائها أن عدم الحيض سبب وليس كذلك، وزاد لفظ مثلا لدفع توهم أن المانع إنما يكون مانعا من الوجوب دون غيره.

(قوله: قد تحصل عند عدم الحيض) أي فيحصل الوجوب حينئذ، وقوله وقد لا تحصل أي فلا يحصل الوجوب. (قوله: فخرج) أي نتج وتحصل من هذا. (قوله: يؤثر بطرفيه الخ) أي فيؤثر بطرف وجوده في وجود المسبب ويؤثر بطرف عدمه في عدم المسبب، والمراد بالتأثير الاقتران فقوله يؤثر بطرفيه أي يقارن المسبب بطرفيه فوجود السبب يقارن وجود المسبب وعدم السبب يقارن عدم المسبب، وليس المراد بالتأثير الإيجاد والاختراع لأن المصنف من أكابر أهل السنة وكتبه مشحونة بنفي تأثير الأسباب في مسبباتها، والشروط في مشروطاتها، والموانع فيما منعتها، والمؤثر في المسببات والمشروطات والممنوعات إنما هو الله سبحانه؛ لكن جرت عادته بأن إيجاده للمسبب مصاحب لوجود السبب وإعدامه للمسبب مصاحب لعدم السبب، وهكذا يقال في الباقي.

(قوله: يؤثر بطرف عدمه فقط في العدم) أي في عدم المشروط بمعنى أن عدم الشرط يقارن عدم المشروط وقد علمت مما تقدم أن الأحكام خمسة إيجاب وندب وتحريم وكراهة وإباحة، وأن كل واحد من الخمسة له أسباب وشروط وموانع، فالوجوب كطلب صلاة

الظهر سببه الزوال وشرطه البلوغ ومانعه الحيض، والندب كطلب صلاة ركعتين بعد دخول وقت العصر سببه دخول الوقت وشرطه الطهارة ومانعه الحيض، أو صلاة العصر بالفعل، والحرمة

٦ الحكم العادي

بمباحث الحكم الشرعي في الأصول.

[الحكم العادي]

وأما الحكم العادي فحقيقته إثبات الربط بين أمر وأمر وجوداً أو عدماً بواسطة تكرر القران بينهما

[حاشية الدسوقي]

كطلب الكف عن أكل الميتة سببها خبث الميتة ولها مانع وهو الاضطرار ولها شرط وهو عدم الاضطرار، والإباحة كالتخيير في البيع لها شرط وهو الانتفاع بالبيع ونحوه وله موانع كفعله وقت نداء الجمعة وكالتخيير في النكاح، وله موانع كأن تكون الزوجة محرما وسببه العقد وشرطه خلوها من العدة.

(قوله: بمباحث) جمع مبحث وهو محل البحث وذلك المحل هو القضايا، وأما البحث فهو إثبات المحمولات للموضوعات، والمراد بالمحل الحلول أي وحلول استيفاء الكلام المتعلق بالقضايا التي يبحث فيها عن الحكم الشرعي في فنِّ الأصول، وإنما جعلنا محل بمعنى حلول لئلا يلزم ظرفية الشيء في نفسه، لأن فنَّ لأصول هو محل الاستيفاء المذكور لا أنه ظرف لمحل الاستيفاء، كذا قُرِّرَ، وقد يقال إن محل الاستيفاء المذكور بعض فنِّ الأصول فهو من ظرفية الجزء في الكل فلا داعي لتأويل المحل بالحلول.

(قوله: إثبات الربط بين أمر وأمر الخ) الإثبات في الأصل إدراك الثبوت والمراد به هنا مجرد الإدراك فيجرد عن بعض معناه، والربط هو التعلق والارتباط، والمراد به النسبة الحكمية و "بين" ظرف في محل نصب على الحال، والمراد بأمرين الموضوع والمحمول، فمتى أريد بأحدهما أحدهما أريد بالآخر الآخر، وحينئذ فالمعنى فحقيقته إدراك النسبة الحكمية الكائنة بين المحمول والموضوع.

واعلم أن الشارح قد عَرَّفَ الحكم الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام بأنه إثبات أمر أو نفيه فقد أضاف الإثبات للأمر المحمول المثبت أو المنفي وهو هنا في تعريف الحكم العادي قد أضاف الإثبات للربط أي النسبة الحكمية، فمتعلق الإثبات فيهما قد اختلف، وحينئذ لم يكن الحكم العادي المعرف هنا بما ذكر من أقسام الحكم المعرف فيما مرَّ بأنه إثبات أمر لأمر وهو قد جعله من أقسامه فكان المناسب لذلك أن يقول فحقيقته إثبات أمر أو نفيه بواسطه تكرر القران بينهما على الحس، وأجيب بأن إثبات الربط بين أمرين مستلزم لاثبات أحدهما للآخر فوافق تعريف العادي ما مر على أن الإثبات فيما مر قد فسر بإدراك الثبوت والمراد بالثبوت النسبة فيكون متعلق الإثبات فيما مر في المعنى موافقا لمتعلقه هنا تأمل.

(قوله: وجوداً أو عدما) تمييز راجع لكل من الأمرين على البدل؛ أي إثبات الربط بين أمر من جهة وجوده أو عدمه وبين أمر آخر من جهة وجوده أو عدمه، وعليه ففيه حذف من الأول لدلالة الثاني، بناء على جواز حذف التمييز لدليل أو راجع لهما معاً، لا على البدلية ولا حذف أي من جهة وجودهما أو عدمهما، ودخل تحت هذا الكلام أقسام الربط الأربعة وهي ربط وجود بوجود كربط وجود الشبع بوجود الأكل، وربط عدم بعدم كربط عدم الشبع بعدم الأكل، وربط وجود بعدم كربط وجود الجوع بعدم الأكل، وربط عدم بوجود كربط عدم الجوع بوجود الأكل، فإدراك الربط المذكور يسمى حكماً عادياً.

(قوله: بواسطة تكرر القران) أي الاقتران بينهما أي بين الأمرين، وإضافة واسطة لما بعدها بيانية، وهذا فصلٌ مخرج لإدراك الربط الواقع بين أمرين شرعاً أو عقلاً كالربط الذي بين زوال الشمس ووجوب الظهر، وكالربط بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالما فالأول ربط شرعي والثاني عقلي، وليس أحدهما عاديا لعدم توقفه على تكررٍ، فلا يسمى إدراك هذا الربط حكما عادياً.

والحاصل أن الربط العادي ما توقف على التكرر، فإدراكه يسمى حكما عادياً، وأما الربط الشرعي والعقلي فلا يتوقفان على تكررٍ، فإدراك

الأول يسمى حكما شرعيا، وإدراك الثاني يسمى حكما عقليا، وأقل ما يحصل به التكرار وقوع الشيء مرتين فإذا لم يقع إلا مرةً واحدةً لم يكن ذلك الشيء عادياً، فلا يكون مستندا للحكم العادي، فلو حكم حاكم بأن هذه النار محرقة لمشاهدة ذلك فيها مرة واحدة ولم يتكرر عليه ذلك كان إثبات الإحراق للنار ليس حكماً عادياً، بل هو داخل في الحكم العقلي لأن هذا من جائزات الأحكام كما يأتي، واعلم أن كون التكرار مستند الحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقلده في ذلك الحكم كحكم الواحد

على الحس، مثال ذلك الحكم على النار أانها محرقة فهذا حكم عادي، إذ معناه أن الإحراق يقترن بمس النار في كثير من الأجسام لمشاهدة تكرر ذلك على الحس، وليس معنى هذا الحكم أن النار هي التي أثرت في إحراق ما مسته مثلا أو في تسخينه إذ هذا المعنى لا دلالة للعادة عليه أصلاً، وإنما غاية ما دلت عليه العادة الاقتران فقط بين الأمرين، أما تعيين فاعل ذلك فليس للعادة فيه مدخل ولا منها يتُلقى عُلْمُ ذلك، وقس على هذا سائر الأحكام العادية، ككون الطعام مشبعاُ، والماء مرويا، والشمس مضيئةً، والسكين قاطعةً، ونحو ذاك مما لا يحصر، وإنما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء

[حاشية الدسوقي]

منا بأن شراب السكنجبين مسكن للصفراء تقليدا للأطباء في ذلك.

(قوله: على الحس) متعلق بتكرر، والمراد بالحس ما يشمل الظاهري والباطني، فربط الإحراق بالنار أي اقترانهما يتكرر على الحس الظاهري، وربط الجوع بعدم الأكل يتكرر على الحس الباطني وهو المسمى بالوجدان.

(قوله: الحكم على النار بأنها محرقة) أي بقولك النار محرقة.

(قوله: فهذا) أي الحكم على النار بانها محرقة أي إدراك ثبوت الإحراق لها مستندا إلى تكرر القران بين النار والإحراق على الحس حكم عادي (قوله: إذ معناه) أي معنى الحكم على النار بأنها محرقة بقولنا النار محرقة أن الإحراق يقترن الخ، وهذا كلام مبنى على المسامحة وذلك لأن قولنا النار محرقة خبر من الأخبار، وقد اختلفوا في معنى الخبر ومدلوله، فقيل: هو الحكم بالنسبة التي تضمنها، وقيل نفس النسبة، فمعنى زيد قائم الحكم بثبوت قيامه أي إدراك ثبوت قيامه، وقيل نفس ثبوت قيامه، وحينئذ فمعنى النار محرقة إدراك ثبوت الإحراق للنار أو ثبوت الإحراق لها على معنى أنها سبب في الإحراق لا مؤثرة فيه، وقد قدم المصنف أن حقيقة الحكم العادي إثبات الربط وقيامه أن المعنى هنا إدراك ثبوت الإحراق للنار.

(قوله: بمس النار) أي بالنار الماسة لما أحرقته فلا يخالف ما مر من أن الأمرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار وإحراق الجسم الممسوس. (قوله: في كثير الخ) أشار بذلك إلى أن بعضها لا تؤثر فيه كالخليل عليه السلام، وكبعض الحيوانات كالسمندو، وبعض المعادن كالياقوت، فقوله في كثير من الأجسام "في" بمعنى "اللام" متعلق بالإحراق أي لكثير من الأجسام لا لكلها لتخلفه في بعضها.

(قوله: لمشاهدة تكرر ذلك على الحس) الإشارة راجعة للاحراق أي لمشاهدة تكرر الإحراق عند الاقتران، وقوله على الحس متعلق بتكرر أي لمشاهدة تكرر الحراق عند المقارنة على الحس، لكن قد تقدم للشارح إضافة تكرر للقران فمقتضاه أن الإشارة ترجع للقران وفيه أن المشاهد الإحراق المتكرر لا الاقتران، وأراد بالحس نفس الحاسة لا الإدراك بها.

(قوله: وليس معنى هذا الحكم الخ) مقتضاه أن الأمرين اللذين أدرك العقل بينهما الربط هما النار وإحراق الجسم الممسوس وهو خلاف قوله إذ معناه أن الإحراق يقترن بمس النار، فإن الطرفين على هذا الإحراق والمس، وقد تقدم الجواب عنه بأن معنى قوله بمس النار أي بالنار الماسة وحينئذ فلا مخالفة والمأخوذ من كلامه في شرح المقدمات أن الأمرين اللذين أدرك العقل الربط بينهما النار واحراق الجسم لأنه قال في قوله وعدم تأثير أحدهما في الآخر البتة: هذا رد على من زعم تأثير أحدهما في الأخر، والقائل بالتأثير إنما قال النار تؤثر في إحراق الممسوس لا أن المس هو الذي أثر في الإحراق.

(قوله: وليس معنى هذا الحكم أن النار الخ) أي ليس معنى الحكم بأن النار محرقة إدراك ثبوت الإحراق لها على أنها هي التي أثرت الإحراق لما مسته.

(قوله: وإنما غاية ما دلت عليه العادة الخ) أي إن غاية ما تفيده العادة الاقتران بين النار والإحراق أي حصولها معا على سبيل الاقتران،

ولم تفد تأثيرها هي أو غيرها فيه، فتعيين المؤثر في الإحراق لم يستفد من العادة هذا كلامه، وبحث فيه بعضهم بأن الذي يستفاد من العادة هو ثبوت الإحراق للنار، وكون ذلك من حيث إن النار سبب فيه أو مؤثرة فيه شيء آخر، فأهل السنة يقولون بثبوت الإحراق لها من حيث إنها سببٌ، وغيرهم يقول من حيث إنها مؤثرة.

(قوله: الاقتران فقط بين الأمرين) أي الثبوت للأمرين على سبيل الاقتران كما سبق.

(قوله: ولا منها يتلقى الخ) أي أنه لا يتلقى ولا يستفاد علم الفاعل حقيقة من العادة، بل غاية ما يتلقى منها هو ما قدمناه من الاقتران بين الأمرين على ما ذكره.

(قوله: ككون الطعام مشبعا) فيه تسامح لأن الكونية المذكورة ليست حكماً، فالأولى كإدراك ثبوت الشبع للأكل، والري للماء والإضاءة للشمس والقطع للسكين، فهذه أحكام عادية لأن غاية ما تفيده العادة مقارنة الشبع للأكل والري للماء والاضاءة للشمس ولا تفيد تعيين المؤثر في الشبع هل هو الأكل أو غيره، وكذا يقال

٧ بيان اختلاف العقلاء في الاسباب العادية

من دليلي العقل والنقل، وقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى جل وعز باختراع جميع الكائنات عموماً، وأنه لا أثر لكل ما سواه تعالى في أثر ما جملةً وتفصيلاً.

[بيان اختلاف العقلاء في الاسباب العادية]

وقد غلط قوم في تلك الأحكام العادية

[حاشية الدسوقي]

فيما بعد. هذا كلامه.

(قوله: من دليلي العقل والنقل) أي من الدليل العقلي والنقلي الدال كل منهما على ثبوت الوحدانية له تعالى في الأفعال، فالنقلي كقوله تعالى: {ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ} [الأنعام: ١٠٢]، والعقلي هو أن تقول لو كان لغيره تعالى تأثير في شيء من الكائنات لكان تعالى عاجزاً عن ذلك الممكن، لكن التلي باطل أذ لو كان عاجزاً عن ممكن لكان تعالى عاجزا عن غيره أيضا للتماثل، لكن التالي باطل إذ لو كان عاجزا لما وجد شيء من الكائنات، لكن التالي باطلٌ.

واعلم أن الدليل العقلي مستقل بإثبات الوحدانية، وأما الدليل النقلي فقيل إنه مستقل أيضا باثباتها، وهو رأى الفخر ومن وافقه، وقيل إنه لا يستقل وهو مذهب المحققين، قال المصنف في الكبرى: وهو رأي لما يلزم عليه من الدور كما سيأتي بيانه من توقف الوحدانية حينئذ على السمع، والحال أن السمع متوقف ثبوته على المعجزة، وتوقفها على الوحدانية، فقول الشارح وإنما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار المقارنة لهذه الأشياء من دليلي العقل والنقل يحتمل أن مراده استقلال كل من الأمرين بالدلالة كما هو رأي الفخر، ويحتمل أن مراده تقوية الدليلين ببعضهما مع منع استقلال دليل النقل.

(قوله: وقد أطبق العقل) أي الدليل العقلي والشرعي. (قوله: عموما) حال من الكائنات أي حالة كونها معمماً فيها أي سواء كانت تلك الكائنات ذوات أو صفات أو أفعالا كانت الأفعال اختيارية أو اضطرارية كانت خيرا أو شراً.

(قوله: وأنه لا أثر) أي لا تأثير. (وقوله: لكل ما سواه) الأولى حذف كل لئلا يتوهم أنه من سلب العموم وأن المنفي تأثير كل ما سواه وأما تأثير بعض ما سواه فغير منفي مع أن القصد عموم السلب، فالمنفي تأثير ما سواه كلا أو بعضاً، وهذه الجملة كالتأكيد لما قبلها.

(قوله: جملةً وتفصيلاً) أي حالة كون ذلك الأثر مجملا أو مفصلا أي مُبَيَّنًا خلافا لما نُقِلَ عن الأستاذ أبى اسحق الاسفرايني وهو بريء منه من أن المؤثر في الفعل مجموع القدرتين قدرة الله وقدرة العبد، وأنه جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد على أن تتعلق قدرة الله

بأصل الفعل وقدرة العبد بوصفه بأن تجعله موصوفا بكونه طاعة أو معضية، فالصلاة لها حيثيتان حيثية كونها فعلا وحيثية كونها طاعة فهي من حيث كونها فعلا مخلوقة لله ومن حيث كونها صلاة وطاعة مخلوقة للعبد، وكذا لطم اليتيم من حيث كونه فعلا مخلوق لله ومن حيث كونه إيذاء أو تأديبا مخلوق للعبد، فقد أثبت للعبد تأثير على طريق التفصيل.

فإن قلت يشكل على قوله ولا أثر لما سواء أن القدرة تؤثر في المقدور، والإرادة تخصصه.

قلت: هذا كلام مبنى على المساهلة إذ المؤثر والمخصص هو الذات العلية؛ لكن لما كان للقدرة والإرادة دخل في التأثير والتخصيص نسبا إليهما على أنَّا لا نسلم أن القدرة والإرادة من السوى، لأن المراد بما سواه ما كان مغايراً له منفصلا عنه، والصفات ليست عينا ولا غيراً، أي ليست عين الذات بحسب المفهوم ولا مغايرة لها، مغايرة انفكاك وانفصال بحيث تكون غيراً لها منفصلا عنها.

(قوله: وقد غلط قوم الخ) اعلم أن العقلاء على أربعة أقسام:

فنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها بطبعها وذاتها والتلازم بينهما عقلي، وهذا كافرٌ إجماعا.

ومنهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها بقوة أودعها الله فيها، والتلازم بينهما عادي، وهذا في كفره قولان، والصحيح عدم كفره، ومن هذا يعلم أن الصحيح عدم كفر المعتزلة لأنهم يقولون إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقوة أودعها الله فيه، وهي القدرة الحادثة التي خلقها فيه.

ومنهم من يعتقد أن المؤثر في المسببات العادية كالإحراق والري والشبع هو الله وحده إلا أنه يعتقد أن الملازمة بين الأسباب والمسببات عقليةً لا يمكن تخلفها فمتى وجدت النار وجد الإحراق، ومتى وجد الأكل وجد الشبع، وهذا غير كافرٍ إجماعا إلا أن هذا الاعتقاد جهل، وربما جره ذلك الجهل إلى الكفر لأنه يلزمه إنكار ما خالف العادة، فربما أنكر البعث واحياء

٨ الحكم العقلي

فجعلوها عقلية وأسندوا وجود كل أثر منها لما جرت العادة إنه يوجد معه إما بطبعه أو بقوة أودعت فيه، فأصبحوا وقد باءوا بهوس ذميم وبدعة شنيعة في أصول الدين، وشرك عظيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم نسأله سبحانه النجاة إلى الممات من مضلات الفتن، والمرور ظاهرا وباطنا على أهدى سنن، بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم.

[الحكم العقلي]

وأما الحكم العقلي فهو عبارة عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه

[حاشية الدسوقي]

الموتى فيكفر، وذلك لأن العادة أن الميت إذا مات يوضع في القبر ولا يحيا بعد ذلك، فربما اعتقد أنه لا يمكن تخلف ذلك فينكر البعث وإحياء الموتى فيكفر.

ومنهم من يعتقد أن المؤثر في المسببات العادية هو الله وحده، وأن الملازمة والمقارنة بين الأسباب والمسببات عادي يمكن تخلفه بأن يوجد السبب دون المسبب وهذا الاعتقاد هو المنجي عند الله، وهو اعتقاد أهل السنة.

إذا علمت هذا فنقول لك إن ظاهر الشارح يقتضي أن الفرق التي وقع منها الغلط فرقتان فقط من قال إن الأسباب تؤثر بطبعها، ومن قال إنها تؤثر بقوة أودعت فيها، مع أنهم ثلاثة فسكت عن الفرقة الثالثة وهي التي تسند إيجاد المسببات لله حقيقة ولكن تقول إن الربط بين الأسباب والمسببات عقلي لا يمكن تخلفه، وظاهر الشارح أيضا يقتضي أن من قال إن الأسباب تؤثر بقوة يقول إنَّ الربط بين الأسباب والمسببات عقليٌ؛ مع أن القائل بالتأثير بقوة لا يقول بالربط العقلي كما ذكره في شرح المقدمات.

(قوله: فجعلوها) أي فجعلوا متعلقها وهي الأسباب والمسببات عقلية، أي جعلوا التلازم بين متعلقها عقلياً.

(قوله: كل أثر منها) أي من متعلقها وهي المسببات، (وقوله: لما) أي لسبب جرت العادة أنه أي الأثر يوجد معه أي مع السبب كالشبع الذي يوجد مع الأكل. (قوله: فأصبحوا) أي فصاروا (قوله: وقد باءوا) أي في حال كونهم قد انقلبوا (قوله: بهوس) خبر أصبح أي ملتبسين بهوس أي بطرف من الجنون، والهوس في الأصل دوران في الرأس يعتري الإنسان فيصير يتكلم بما لا معنى له، ولاشك أن هذا نوع من الجنون أطلقه الشارح وأرادبه العقيدة الفاسدة لأن شأنها أن لا تصدر إلا ممن عنده نوع من الجنون.
(قوله: ذميم) بالذال المعجمة من الذم ضد المدح أي مذموم غير ممدوح، وبالدال المهملة معناه القبيح ضد الحسن، وقوله بهوس ذميم راجع لقول من قال إن الأسباب العادية تؤثر بطبعها، (وقوله: بدعة شنيعة) أي قبيحة راجع لقول من قال إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها. (وقوله: وشرك عظيم) يصلح رجوعه لكل من القولين؛ لأن الشرك منه ما يكفر كالأول، ومنه ما لا يكفر، وإنما يفسق كالثاني.
(قوله: في أصول الدين) الإضافة للبيان. (قوله: من مضلات الفتن) أي من الفتن المضلة، والفتن جمع فتنة وهي الأمر الذي يمتحن الله به عبده، كما إذا كان الشخص عالما يحقق العلوم وليس عنده ما يأكله ويجد الجهلة متنعمين بالمآكل والملابس الفاخرة، فإن هذه فتنة مضلة لأنها ربما أوقعت غير الموقف في الضلال، وأما الموفق فلا يضل بل يقول: إن نعم الله قسمان معنوية وهي العلم لأن اللذة به معنوية، وحسية، فالمولى أعطى النعم المعنوية للعلماء وأعطى النعم الحسية لغيرهم، فالمعنوية أعظم من الحسية، وأنشد بعضهم في هذا المعن: ى
كم عالم يسكن بيتا بالكرا *** وجاهل يملك قصوراً وقرى
لما قرأت قوله سبحانه *** نحن قسمنا بينهم زال المرا
(قوله: والمرور) عطف على النجاة أي نسأله أن يمر ظاهرنا من جهة اللسان وباطننا من جهة الباطن على أهدى طريق أي على طريق هاد مستقيم، ومراده بظاهره لسانه، وبباطنه قلبه، وكأنه قال نسأله أن يجعل لساننا وقلبنا مارين على الطريق المستقيم بأن لا ينطق لسانه إلا بما في النطق به ثواب، ويعتقد قلبه كل ما هو صواب. (قوله: بجاه الخ) أي حالة كوننا متوسلين في قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد أي بمنزلته عندك يا الله.
(قوله: عما يدرك العقل ثبوته أو نفيه) أي عن محكوم به يدرك العقل ثبوته كوجوب الوجود في قولك الله واجب الوجود، أو نفيه أي انتفاءه بقرينة مقابلته بالثبوت وذلك كوجود الشريك في قولك شريك الباري ليس موجوداً، ويحتمل وقوع "ما" على نسبة أي عبارة عن نسبة يدرك العقل ثبوتها أي مطابقتها للواقع، وعلى كلا الاحتمالين فليس الحكم العقلي من أفراد مطلق الحكم الذي عرفه سابقا بأنه إثبات أمر أو نفيه لأن الحكم
من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع، وهذا الحكم الثالث هو الذي تعرضنا له في أصل العقيدة، فقولنا الحكم العقلي احتراز من الشرعي والعادي، وقد عرفت معناهما، وقوله: ينحصر في ثلاثة أقسام يعنى أن كل ما يتصور في العقل أي يدركه من ذوات وصفات وجودية أو سلبية أو أحوال قديمة أو حادثة لا يخلو عن هذه الثلاثة الأقسام، أي لابد له أن يتصف بواحد منها إما بالوجوب أو الجواز أو الاستحالة، وقوله فالواجب ما لا يتصور في العقل عدمه يعنى أن الواجب العقلي هو الأمر الذي لا يدرك في العقل عدمه، يعنى إما ابتداء بلا احتياج

[حاشية الدسوقي]
العقلي إما المحكوم به الذي يدرك العقل ثبوته أو نفيه، أو النسبة التي يدرك العقل ثبوتها بمعنى مطابقتها، والحكم المطلق إدراك ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فلو قال فهو عبارة عن إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع لكان ظاهرا، ولك أن تجعل "ما" واقعة على حكم بالمعنى السابق وهو الإثبات والنفي، أي إدراك الثبوت والانتفاء، وتجعل الضمير في قوله يدرك العقل ثبوته راجعا للحكم بمعنى النسبة الحكمية على طريق الاستخدام، ويراد بثبوتها وقوعها ومطابقتها لما في الخارج، ويراد بنفيها عدم وقوعها ومطابقتا لما في الخارج، وكأنه قال الحكم العقلي عبارة عن حكم يدرك العقل وقوع نسبته أو عدم وقوعها، والأول في القضية الموجبة، والثاني في

القضية السالبة، وعلى هذا الاحتمال يكون العقلي من أفراد الحكم المطلق المعرف بما مر فتأمل.
(وقوله: يدرك العقل) نسبة الإدراك فيه للعقل مجاز عقلي من نسبة الشيء لآلته لأن المدرك حقيقة النفس، لكن بواسطة العقل.
(قوله: من غير توقف على تكرر) أي فإذا حكم بأن شرب القهوة أو أكل الضأن يذكي الفهم حين استعماله لذلك أول مرة كان ذلك الحكم عقلياً، وأما إذا حكم بذلك بعد استعماله مرتين فأكثر كان الحكم عادياً، فقوله من غير توقف على تكرر مخرج للحكم العادي وهو متعلق بيدرك.
(قوله: ولا وضع واضع) خرج الحكم الشرعي فإنه متوقف على وضع الواضع وهو التعلق التنجيزي، والحاصل أن الحكم الشرعي هو كلام الله الأزلي المتعلق بأفعال الكلفين تعلقا تنجيزيا، فالشرعي متوقف على التعلق التنجيزي لأخذه في مفهومه، وهو وضع منسوب لواضع، أي لجاعل وهو المولى، والمراد بكون المولى واضعا للتعلق وجاعلا له أنه حاصل بإرادته، والإتيان بهذا القيد لإخراج الحكم الشرعي فيه نظر، لأن الحكم الشرعي وهو خطاب الله الخ لم يكن داخلا في "ما" لواقعة على النسبة أو المحكوم به، أو على الحكم بالمعنى السابق حتى يحتاج لإخراجه بهذا القيد.
(قوله: وهذا الحكم الثالث هو الذي تعرضنا له الخ) إنما تعرض له دون غيره لانقسام العقائد الدينية لأقسامه، ولأن العقائد أحكام عقلية، ولهذا كانت على نحو أقسامه. (قوله: في أصل العقيدة) الإضافه للبيان. (قوله: فقولنا) أي في العقيدة (قوله: يعنى أن كل ما يتصور في العقل) أي كل ما يُصَدِّقُ به العقل من النسب الحكمية، وكل ما يدركه في الأمور التي يحكم بها على غيرها، أو يحكم عليها بغيرها. (قوله: أي يدركه) قد علمت فيما سبق أن الإسناد في ذلك مجاز عقلي، وكذا يقال في جميع ما يأتي من إسناد الإدراك للعقل فلا تغفل.
(قوله: لا يخلو عن هذه الثلاثة الأقسام) أي لا يخلو عن الاتصاف بواحد من هذه الثلاثة الأقسام كما أشار له بقوله أي لابد له الخ وهذا يشير لما قلناه سابقا من أن المراد بانحصار الحكم العقلي في الأقسام الثلاثة عدم خروجه عنها، بمعنى أن متعلقه وهو كل من المحكوم به وعليه والنسبة لابد من اتصافه بواحد من هذه الأمور الثلاثة.
(قوله: فالواجب) أي فالأمر الواجب أي المتصف بالوجوب وهو عدم قبول الانتفاء.
(قوله: يعني أن الواجب العقلي) احترز بذلك عن الشرعي فإنه الأمر الذي طلب الشرع فعله طلبا أكيدا (قوله: هو الأمر الذي لا يدرك في العقل الخ) فيه إشارة إلى أن ما موصولة وأنَّ يتصور بمعنى يدرك إدراكاً تصديقيا كما سبق، ومصدوق الأمر النسبة الحكمية وكذا المحكوم به وعليه (وقوله: عدمه) أي عدم أفراده في الخارج.
(قوله: إما ابتداء) أي وعدم إدراك عدمه إما ابتداء. (قوله: بلا احتياج) الأولى أي بلا احتياج إلى سبق نظر لأنه تفسير لقوله ابتداء، فإن قيل: حيث كان تفسيرا له فما وجه زيادة قوله ابتداء، وهلا قال هو الأمر الذي لا يدرك في العقل عدمه إما بلا احتياج إلى سبق نظر وإما بعد سبق النظر. والجواب أنه زاد قوله ابتداء لأنه الواقع في عبارتهم، ثم فسره بقوله بلا احتياج الخ، وقوله بلا احتياج الخ أي وإن توقف على حدس أي تخمين أو تجربة، فالحدسيات والتجر بيات من جملة الضروري، والحاصل أن الضروري يقال في مقابلة النظري فيفسر بما لا يحتاج لنظر فيكون شاملا

إلى سبق نظر ويسمى الضروري كالتحيز مثلا للجِرْمِ؛ فإن العقل ابتداء لا يدرك انفكاك الجرم عن التحيز

[حاشية الدسوقي]
للتجربيات والحدسيات وقد يقال الضروري في مقابلة الاكتسابي، فيفسر بما لا يتوقف على شيء فيكون قاصرا على الأوليات ولا يشمل التجريبيات والحدسيات. (قوله: إلى سبق نظر) من إضافة الصفة للموصوف أي إلى نظر سابق على التصور، والنظر ترتيب أمور معلومة ليتوصل بها إلى أمر مجهول. (قوله: ويسمى الضروري) ضمير يسمى عائد على الأمر الذي لا يدرك في العقل عدمه من غير احتياج لسبق نظر، وقوله الضروري أي الواجب الضروري فهو على حذف الموصوف، فالتسمية بمجموع الصفة والموصوف لا بالصفة فقط، لأن المسمى بها ما لا يحتاج إلى نظر أعم من أن يكون واجباً أو مستحيلا أو جائزاً لا الواجب الذي لا يحتاج إلى نظر، ويحتمل أن يكون ضمير يسمى راجعا لما يفهم من قوله بلا احتياج إلى سبق نظر أي ويسمى ما لا يحتاج لسبق نظر مطلقا واجبا كان أو غيره

بالضروري، وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير الموصوف.
واعلم أن الضرورية من صفات العلم أي الإدراك فتسمية الأمر الذي لا يدرك في العقل عدمه من غير احتياج لنظر بالضروري وهو النسبة أو المحكوم عليه أو به من تسمية الشيء باسم متعلِقه بكسر اللام وهو العلم، ويمكن أن يقدر مضاف في العبارة عند قوله ويسمى أي ويسمى تصوره أي الأمر المذكور ضروريا أو يجعل الضمير في يسمى راجعا للأمر لكن من حيث قيام ذلك الأمر بالقوة العاقلة وادراكها له، فإنه من تلك الحيثية علم، ومعلوم من حيث هو في نفسه، فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار على ما حرر في محله، وأما ارتكاب تقدير مضاف قبل ما التي هي بمعنى الأمر أي فالواجب تصور ما لا يتصور في العقل عدمه، وضمير يسمى راجع لذلك المحذوف فهو فاسد لأن التصور ليس واجبا ولا مستحيلا بل هو جائز دائما.
(قوله: كالتحيز مثلا للجرم) أي وكذلك ثبوت التحيز له، واما إدراك وقوع هذا الثبوت فليس بواجب بل هو جائز لما علمت أن الحكم دائما متصف بالجواز لا يقال إن التحيز للجرم لا يجب وجوده لكونه مسبوقا بعدم طارئ، ويطرأ بطرو الجرم وحينئذ فالتمثيل بالتحيز للجرم غير صحيح، لأنا نقول إنما مثل به المصنف للمحكوم به الواجب النسبة في نفس الأمر، ولا يخفى أنه كذلك، وفرق بين الأمر الواجب الموصوف نسبته بالوجوب وبين الشيء الواجب الوجود، فالثابت للتحيز الوجوب أي عدم قبول الانتفاء عن الجرم لا وجوب الوجود المتضمن عدم سبقية العدم وطروه فافهم.
(قوله: مثلاً) أي وكأحد الأمرين من الحركة والسكون للجرم، وكثبوت أحدهما لا بعينه للجرم، ومراده بالجرم ما حل في فراغ سواء كان جسما وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر، أو كان جوهرا فردا وهو الجزء الذي لا يتجزأ، فالتحيز أي الحلول في حيز لا يختص بالجسم بل يكون للجوهر الفرد أيضا، وذلك لأن الحيز عند المتكلمين هو الفرغ المتوهم الذي يشغله شيء سواء كان ممتداً كالجسم أو غير ممتد كالجزء الذي لا يتجزأ، وهو عدم محض يخطر بالبال وليس شيئا موجوداً عندهم، فالجوهر الفرد متحيز، وإن كان غير ممكن إذ يعتبر في الممكن الامتداد، فالمكان أخص من الحيز عند المتكلمين، لأن المكان عندهم هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد، وليس المراد به ما استقر عليه الجسم من الأرض، وأما الحيز فهو الفراغ الذي يشغله شيء سواء كان ممتداً أو غير ممتدٍ، ومترادفان عند الحكماء لأنهم نفوا وجود الجوهر الفرد، فالشاغل للفراغ عندهم لا يكون إلا ممتداً.
واعلم أن الواجب إما عرضي واما ذاتي، والذاتي إما مطلق أو مقيد، فالواجب العرضي كوجود الممكن الذي تعلق علم الله بوقوعه فهو بالنظر لذاته جائز لاستواء وجوده وعدمه، ولكن عرض له الوجوب من تعلق علم الله بوقوعه، والواجب الذاتي المطلق كذات الله وصفاته، والواجب الذاتي المقيد التحيز للجرم فإنه واجب له ما دام باقيا، وكلام الشارح في الواجب الذاتي بقسميه، ولذا مثل بالتحيز والقدم، وأما الواجب العرضي فهو من قبيل الجائز.
(قوله: فإن العقل ابتداء لا يدرك انفكاك الجرم الخ) فيه أن هذا مخالف لقولهم ما يمتنع انفكاكه عن الماهية
أي أخذه قدر ذاته من الفراغ، وإما بعد سبق النظر ويسمى نظريا كالقدم لمولانا جل وعز، فإن العقل إنما يدرك وجوبه له تعالى إذا فكر العقل وعرف ما يترتب على ثبوت الحدوث له عز وجل من الدور أو التسلسل الواضحي الاستحالة، فقد عرفت بهذا انقسام الواجب إلى ضروري ونظري، وقوله والمستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده

[حاشية الدسوقي]
الموجودة إما أن يمتنع انفكاكه عنها مطلقا أي في الوجود الذهني والخارجي، وهو لازم الماهية كالز وجية للأربعة، أو يمتنع انفكاكه عنها في الوجود الخارجي فقط كالتحيز للجرم فإنه إنما يلزم الجرم في الوجود الخارجي ويمتنع انفكاكه عنها في الوجود الذهني فقط كالكلية للإنسان فإن هذا يقتضي تعقل الجرم بدون حيز وهو خلاف مقتضى كلام الشارح تأمل. وقد يجاب بأن مراد المصنف أن العقل يا يدرك انفكاك الجرم عن التحيز يعني بعد وجوده في خارج الأعيان. (قوله: أي أخذه قد رذاته من الفراغ) تفسير للتحيز، ويفهم منه تفسير الحيز بأنه الفراغ الذي يشغله شاغل. بقي شيء آخر: وهو أن التحيز ممانعة الغير عن الفراغ، أي مدافعته عنه لا نفس الأخذ المذكور كما هو قضية كلامه، ويمكن الجواب بأن المراد أخذه ما ذكر على وجه الممانعة، كذا قيل. وفيه أن التحيز في الحقيقة نفس

الممانعة، وأخذه قدر ذاته من الفراغ لازم لها. وضمير أخذه وذاته عائد على جرم. وقوله من الفراغ متعلق بأخذه.
(قوله: وإما بعد سبق النظر) كان المناسب لأجل المقبلة أن يقول وإما غير ابتداء واحتياج إلى سبق نظر، وقوله وإما بعد سبق النظر أي المحتاج له، وإلا فكلامه صادق بالضروري الذي سبقه نظر لا يحتاج له مع أنه لا يقال له نظري بل ضروري أخذا من تعريفه السابق، وإضافة سبق لما بعده من إضافة الصفة للموصوف، أي وإما بعد نظر سابق. (قوله: ويسمى) أي الأمر الذي لا يدرك في العقل عدمه مع سبق النظر، وقوله نظريا أي واجبا نظريا ففيه حذف الموصوف، لأن الأمر المذكور يسمى بمجموع الصفة والموصوف، ويحتمل أن الضمير عائد على ما يحتاج لسبق النظر المفهوم من قوله وإما بعد سبق النظر أي ويسمى ما يحتاج لسبق النظر سواء كان واجبا أو جائزاً أو مستحيلا نظريا، وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير موصوف.
واعلم أن النظري من صفات العلم بمعنى الإدراك وحينئذ فتسمية الأمر المذكور نظريا من تسمية الشيء باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم؛ إلا أن يقدر مضاف في العبارة أي ويسمى تصوره أي الأمر المذكور نظريا أو الضمير راجع للأمر المذكور من حيث تصوره، وإدراك العقل له على ما مر، وقوله ويسمى نظريا كان المناسب لأجل المقابلة أن يقول النظري.
(قوله: كالقدم) أي وكثبوت القدم أيضا. (قوله: إنما يدرك وجوبه) أي عدم قبوله للانتفاء (قوله: إذا فكر العقل) إظهار في محل الإضمار أي إذا نظر في الدليل وهو لو لم يكن المولى سبحانه قديما لكان حادثاً، ولو كان حادثا لاحتاج لمحدث ومحدثه لمحدث وهكذا لكن التالى باطل للزوم الدور أو التسلسل، (وقوله: إذا فكر) ظرف لقوله إنما يدرك وجوبه، وهو يفيد أن إدراك وجوبه أي عدم قبوله الانتفاء متوقف على الفكر.
(قوله: من الدور) أي إن توقف آخر السلسلة على أولها كأن يكون محدث زيد عمرا ومحدث عمر بكرا، ومحدث بكر خالدا ومحدث خالد زيد، وهذا محال لأنه يلزم عليه أن يكون زيد سابقا على الجميع من حيث إنه أحدث خالد أو مسبوقا بالجميع من حيث إنه أحدثه عمرو.
(قوله: أو التسلسل) إن لم يتوفق آخر السلسة على أو لها كأن يكون محدث خالد في المثال المذكور شخصا آخر غير زيد وهكذا إلى ما لا نهاية له، وهذا باطل لأدلة ذكروها، منها أنه يلزم عليه وجود حوادث لا أول لها، وذلك تنافٍ، لأن كل حادث لابد له من أول، وذلك مناف للأول لها. (قوله: بهذا) أي بقولنا: إما ابتداء وإما بعد سبق النظر.
(قوله: انقسام الواجب الخ) أي من انقسام الكلي إلى جزئياته. (قوله: ما لا يتصور في العقل وجوده) أي الأمر الذي لا يمكن وجوده بناء على أن يتصور مبنى للفاعل، وأما على بنائه للمفعول فالمعنى الأمر الذي لا يصدق العقل بوجوده أي بوجود أفراده في الخارج ونفس الأمر، وليس المراد ما لا يصدق العقل بوجوده في الذهن لأن المستحيل يصدق العقل بوجوده في الذهن؛ لأجل أن يحكم عليه حكما مطابقا.
والمراد بالوجود الثبوت والتحقق في نفس الأمر فيشمل المستحيل ذاتا كشريك الباري، وصفة وجودية كالعجز، وصفة حال

٩ تحقيق مسألة: عرو الجرم عن الحركة والسكون

يعنى أيضا إما ابتداء أو بعد سبق النظر، فمثال الأول عرو الجرم عن الحركة والسكون؛ أي تجرده عنهما معاً بحيث لا يوجد فيه واحد منهما، فإن العقل ابتداء لا يتصور ثبوت هذا المعنى للجرم، ومثال الثاني كون الذات العلية جِرْمَاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فإن استحالة هذا المعنى عليه جل وعز إنما يدركه العقل بعد أن يسبق له النظر فيما يترتب على ذلك من المستحيل وهو الجمع بين النقيضين

[حاشية الدسوقي]
ككون الباري جرما بناء على ثبوت الأحوال، ولكن الحق أنه لا حال، وحينئذ فلا يحتاج لتأويل الوجود بالثبوت.
إن قلت التعريف المذكور غير مانع لصدقه بالسلوب وبعدم العوالم في الازل إذ كل منهما لا يقبل الوجود لأن كلا منهما عدمٌ، والشيء لا يقبل الاتصاف بضده وحينئذ فكل منهما لا يصدق العقل بوجوده أن كلا من صفات السلوب وعدم العوالم في الأزل أمر واجب.

أجيب: بأن المراد بقوله ما لا يتصور في العقل وجوده أي في نفس الأمر، والسلوب كالقدم والبقاء وعدم العوالم في الأزل وإن كان مفهومهما عدميا لكن لهما وجود أي تحقق في نفس الأمر، وذلك لأن كلاً منهما واجب، وكل واجب يصدق العقل بوجوده في نفس الأمر، فقول المعترض إذ كل منهما لا يقبل الوجود إن أراد الوجود في خارج الأعيان فمسلم، لكنه ليس بمراد، وإن أراد بحسب نفس الأمر فممنوع.

واعلم أن الوجود بحسب نفس الأمر أعم من الوجود خارج الأعيان، وقد يطلق على الوجود بحسب نفس الأمر أنه وجود خارجي، وهذا الاطلاق شائع كما ذكره الشيخ الصغير في حواشيه فعلم مما قررنا أن أفراد المستحيل لا تحقق لشيء منها في نفس الأمر ولا في خارج الأعيان إذ ليس شيء فيهما يقال له اجتماع النقيضين أو شريك الباري مثلا بخلاف صفات السلوب وعدم العوالم في الازل فإن لهما تحققا في نفس الأمر وإن لم يكن لهما تحقق خارج الأعيان وبينهما بون. (قوله: يعنى أيضا اما ابتداء) أي وعدم إدراك العقل بوجوده إما ابتداء أي من غير احتياج لسبق نظر.

(قوله: بعد سبق النظر) أي المحتاج له وأما ما أدرك العقل عدم وجوده بعد نظر غير محتاج له فهو من الضروري، وإضافة سبق للنظر من إضافة الصفة للموصوف أي أو بعد نظر سابق.

[تحقيق مسألة: عرو الجرم عن الحركة والسكون]

(قوله: عرو الجرم عن الحركة والسكون) أي بعد تقرر وجوده، وأما في آن حدوثه واستقراره في الأرض فهو عار عنهما، هذا إن قلنا إن الحركة كونان أي استقراران في آنين في مكانين، والسكون كونان في آنين في مكان واحد، أو قلنا إن الحركة الكون الأول في المكان الثاني، والسكون الكون الثاني في المكان الأول، فالجرم في زمن حدوثه واستقراره في الأرض لا متحرك ولا ساكن، فقسمة الجرم إلى متحرك وساكن مانعة جمع، وبين الحركة والكون على هذين القولين التباين، وأما إن قلنا إن السكون: الكون أي الحصول الأول أو الثاني في المكان الأول أو الثاني، والحركة هي الكون الأول في المكان الثاني، وأما الكون الثاني وما بعده في المكان الثاني أو الأول فهو سكون، فالجرم في زمن حدوثه وأول استقراره على الأرض ساكن، وحينئذ فالجرم لا يخلو عن الحركة والسكون أبدا على هذا القول، وقسمته إلى متحرك وساكن حقيقية، وبين الحركة والسكون على هذا القول العموم والخصوص المطلق، فالكون الأول في المكان الثاني حركة باعتبار أنه انتقال من مكان إلى مكان، وسكون نظرا لكونه سكونا في مكان، والأكوان الحاصلة بعد الكون الأول في المكان الأول سكون فقط، وكذا الأكوان الحاصلة بعد الكون الأول في المكان الثاني؛ وحينئذ فكل متحرك ساكن وليس كل ساكن متحركا فتأمل.

(قوله: أي تجرده عنهما معا) يعنى في آن واحد كما هو مقتضى مع. (قوله: لا يتصور ثبوت هذا المعنى) أي وهو العرو عما ذكر، فالعرو عما ذكر ممتنع الدود لموضوعه كامتناع الفردية للأربعة. (قوله: كون الذات الخ) أي وكذلك ثبوت الجرمية للذات العلية، وهذا مثال للممتنع لذاته كشريك الباري، والمثال الأول وهو تعري الجرم عن الحركة والسكون فهو مثال للمستحيل لموضوعه لأنه محال مادام موضوعه وهو الجرم باقيا. (قوله: عن ذلك) أي عما ذكر من الكونية. (قوله: فإن استحالة هذا المعنى) أي وهو الكونية المذكورة أي فإن عدم قبولها الثبوت لله تعالى. (قوله: فيما يترتب على ذلك) أي فيما يترتب على ثبوت تلك الكونية له. (قوله: من المستحيل) بيان لما. (قوله: وهو الجمع بين النقيضين) الضمير راجع للمستحيل أي وذلك المستحيل المترتب على ثبوت الجرمية له تعالى الجمع بين النقيضين. والمناسب لما يأتي أن يقول

وذلك أنه قد وجب لمولانا جل وعز القدم والبقاء لئلا يلزم الدور أو التسلسل لو كان تعالى حادثاً، فلو كان تعالى جرما لوجب له الحدوث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما تقرر من وجوب الحدوث لكل جرم، فيلزم إذن أن لو كان تعالى جرما أن يكون واجب القدم لألوهيته، وواجب الحدوث لجرميته، تعالى عن ذلك علوا كبيراً، وذلك جمع بين النقيضين لا محالة، فقد عرفت أيضا بهذا انقسام المستحيل إلى ضروري ونظري. وقوله والجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه

[حاشية الدسوقي]

وهو الجمع بين الشيء والأخص من نقيضه.
(قوله: ذلك) أي بيان ذلك أي الجمع بين النقيضين أنه قد وجب الخ، وحاصله إثبات القدم والبقاء بابطال مقابلهما وهو الحدوث.
(قوله: لئلا يلزم الخ) علة لقوله وجب لمولانا الخ. (قوله: فلو كان تعالى جرما الخ) هذا قياس استثنائي متعلق من حيث المعنى بقوله أولاً: "فإن استحالة هذا المعنى عليه".
إن قلت شرط انتاج القياس الشرطي أن تكون الشرطية فيه كلية وهي هنا مهملة لأن لو للإهمال، والمهملة في قولة الجزئية فالجواب أن المراد هنا الكلية إذ المراد أنه كلما كان المولى جرما وجب له الحدوث. (قوله: لما تقرر) أي في كلامهم وهذا بيان لوجه الملازمة في الشرطية وهي قوله لو كان جر ما لوجب له الحدوث (قوله: فيلزم اذن) أي وقت أن نظرنا في الدليل وهو مجموع ما سبق من قوله وذلك الخ (قوله: أن يكون الخ) فاعل لزم أي لزم أن يكون واجب القدم لما تقدم من إثبات القدم بإبطال مقابله وهو الحدوث.
(قوله: لألوهيته) أي لأجل كونه إلها أي معبودا بحق.
(قوله: وواجب الحدوث) أي ولزم أن يكون واجب الحدوث لجرميته أي لكونه جرما، يعني لما تقرر في كلامهم من وجوب الحدوث لكل جرم (قوله: وذلك) أي لزوم وجوب القدم ووجوب الحدوث لشيء واحد أو كونه واجب القدم واجب الحدوث، والمعنى ظاهر. (قوله: جمع بين النقيضين) فيه أن الحدوث ليس نقيضا للقدم وإنما نقيضه لا قدم، لما اشتهر أن نقيض كل شيء رفعه وفي بعض الحواشي هما نقيضان لغةً، وأما في الاصطلاح فكل منهما مساوٍ لنقيض الآخر لأن نقيض القدم لا قدم وهو مساوٍ للحدوث، ونقيض الحدوث لا حدوث وهو مساوٍ للقدم. اهـ. وفيه نظر لأن المساواة ممنوعة فإن لا قديم أعم من حادث لصدقه بالأعدام الأزلية، وكذلك لا حادث أعم من قديم لصدقه عليها دونه؛ لأن القديم هو الموجود الذي لا أول له، والأزلي هو ما لا أول له وإن لم يكن موجوداً، وهذا بناء على القول بأن الأزلي أعم من القديم فإن مررنا على القول بترادف الأزلي والقديم وأنهما عبارة عما لا أول له كان موجودا أم لا كانت المساواة ظاهرة.
(قوله: فقد عرفت أيضا) أي كما عرفت انقسام الواجب إلى ضروري ونظري. (وقوله: بهذا) أي بقولنا إما ابتداء أو بعد سبق نظر.
(قوله: والجائز الخ) هو مرادف للمكن عند المتكلمين، وأما عند أهل المنطق فالممكن قسمان خاص وهو المرادف للجائز، وعام وهو ما لا يمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان، ولا يخرج عنه إلا المستحيل العقلي.
(قوله: ما يصح في العقل وجوده وعدمه) أي ما يجوز العقل وجوده بدلاً عن عدمه، أي ما يجوز العقل وجود أفراده في نفس الأمر بدلاً عن عدمها، ويجوز عدمه بدلاً عن وجوده لكونه لا يترتب على واحدٍ منهما محال، والظاهر أن "ما" واقعةٌ على معلوم أو مفهوم أو حكمٍ؛ الصادق بالمحكوم به وعليه والنسبة، لا على شيء لأنه اصطلاحا الموجود، فيقتضي أن المعدوم لا يتصف بالإمكان الذي هو الجواز. نعم "الشيء" لغة يطلق على الموجود والمعدوم، فيجوز جعل ما واقعة على شيء باعتبار معناه اللغوي لا الاصطلاحي، وهو بمنزلة الجنس، وقوله في العقل متعلق بيصح وهو بمنزلة الفصل خرج به المحال لأن العقل لا يجوز وجود أفراده، وخرج الواجب أيضا لأن العقل لا يجوز عدم أفراده في نفس الأمر؛ لأنها واجبة الوجود فيه.
بقي شيء أخر: وهو أن قياس تعريفَي الواجب والمستحيل أن يُقال والجائز ما يتصور في العقل وجوده وعدمه، والظاهر أن النكتة في التعبير بالصحة الإشارة إلى أن المراد ما هو المتبادر إلى الفهم منها وهو مجرد إمكان تصور وجوده وعدمه في العقل وإن لم يوجد ذلك التصور فيه بالفعل، بل ولو لم يوجد عقل بالكلية، بخلاف ما لو قال ما تقدم فإنه يتبارد منه أن المراد ما يتصور في العقل بالفعل، وذكر بعضهم أنه للتفنن، وأورد على التعريف أنه غير جامع لخروج الأحوال في حق الحادث منه؛ لأنه قال ما يصح وجوده وعدمه والاحوال لا تقبل الوجود والعدم فهي خارجة من الحد، والمطلوب دخولها فإما أن يقال المراد بالوجود التحقق في نفس الأمر، والأحوال متحققة في نفس الأمر وإن لم تكن
يعني أيضا إما ضرورة وإما بعد سبق النظر، فمثال الأول اتصاف الجرم بخصوص الحركة مثلاً؛ فإن العقل يدرك ابتداء صحة وجودها للجرم وصحة عدمها له، ومثال الثاني تعذيب المطيع الذي لم يعص الله قط طرفة عين، فإن العقل إنما يحكم بجواز هذا التعذيب في حقه

عقلاً بعد أن ينظر في برهان الوحدانية له تعالى، ويعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لمولانا جل وعز لا أثر لكل ما سواه تعالى في أثر ما البتة، فيلزم من ذلك استواء الإيمان والكفر والطاعة والمعصية عقلاً، وأن كل واحد من هذه

[حاشية الدسوقي]

موجودة في خارج الأعيان، أو أنه مر على طريقة الأشعري من نفي الأحوال، ويرد عليه أيضا عدم العوالم فيما لايزال فإنه جائز، ومع كونه جائزاً لا يقبل الوجود ولا العدم، أما عدم قبوله الوجود فلأن الشيء لا يقبل ضده، وأما عدم قبوله العدم فلأن الشيء لا يقبل نفسه فهو أيضا خارج عن الحد، والمطلوب دخوله فيه. وأجيب بأن الأعدام فيما لا يزال موجودة في نفس الأمر ومتحققة فيه، وقول المعترض إنها لا تقبل الوجود ولا العدم إن أراد انها لا تقبل الوجود في خارج الأعيان فمسلم، لكن ليس كلامنا فيه، وإن أراد أنها لا تقبل الوجود والتحقق في نفس الأمر فممنوع.

(قوله: يعنى أيضا إما ضرورة الخ) أي وتجويز العقل لوجوده ولعدمه إما ضرورة وإما بعد سبق نظر، أي بعد نظر سابق محتاج له وعدوله عن قوله في المستحيل يعنى ابتداء أو بعد سبق نظر، وجمعه في الواجب بين قوله ابتداء وبلا سبق نظر تفنن.

(قوله: بخصوص الحركة مثلا) أي أو بخصوص السكون أو بالاجتماع أو بالافتراق. (قوله: صحة وجودها للجزم) أي جواز وجودها للجرم، ويدرك جواز عدمها له لكونه لا يلزم على وجودها له محال، ولا يلزم على عدم وجودها له محال. (قوله: تعذيب المطيع) أي ولو مَلَكَاً أو ما هو أفضل منه ولا ينافي هذا ما ورد من القطع بعدم ذلك بمقتضى الوعد الكريم، لأن الكلام في الجواز العقلي لا الوقوعي، ولهذا قالوا: إن الله لا يغفر أن يشرك به باجماع المسلمين، ثم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا الغفران له أم لا، فذهب أهل السنة إلى الجواز عقلاً وإنما علم عدمه من السمع، وذهبت المعتزلة إلى أنه ممتنع عقلاً إذ لا حسن فيه حتى يدرك العقل جوازه، وتبعهم بعض الحنفية.

(قوله: لم يعص الله قط طرفة عين) أي لم يعص الله أبداً في زمان قدر طرفة عين، وطرفة العين غلق الجفن على العين ثم فتحه، والمراد أنه لم يقع منه عصيان أصلاً. (قوله: في حقه) أي المطيع (قوله: عقلا) أي فإن العقل إنما يحكم بالجواز من جهة العقل لا من جهة الشرع لأن العقل إنما يحكم من جهته بإثابة الطائع المذكور لا بتعذيبه، والحاصل أن الطائع الذي لم يصدر منه عصيان يحكم العقل بجواز تعذيبه من جهة العقل أي من جهة استناده للدليل العقلي، ويحكم بإثابته من جهة الشرع أي من جهة استناده للدليل الشرعي.

(قوله: في برهان الوحدانية) أي وهو أن يقال لو وجد إلهان لزم إما أن يتفقا وإما أن يختلفا، لكن اللازم باطل بقسميه فبطل الملزوم وهو تعدد الإله، وثبت نقيضه وهو وحدته، وبيان بطلان اللازم أنهما لو اختلفا فإن نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتيهما لزم اجتماع النقيضين أو الضدين، وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان من لم ينفذ مراده عاجزا لعدم تعلق قدرته وإرادته، وما ثبت لأحد المثلين ثبت للآخر، وإن اتفقا فإن نفذ مرادهما وحصل الممكن بقدرتهما لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، وإن حصل بقدرة أحدهما كان من لم تتعلق قدرته بذلك الممكن عاجزاً لعدم تمام تعلق قدرته، وما ثبت لأحد المثلين ثبت للآخر وعجز الإله محال.

(قوله: ويعرف أن الأفعال كلها) أي سواء كانت اضطرارية أو اختيارية مخلوقةٌ لمولانا، وإنما خص الأفعال بالذكر وإن كانت الذوات والصفات مخلوقة لله أيضا لأنها في الجملة محل الخلاف بيننا وبين المعتزلة، أو لأن الكلام فيها، ولهذا أتى بالتعميم بعد ذلك.

(قوله: لا أثر) أي لا تأثير الخ، وهذا لازم لقوله إن الأفعال كلها مخلوقة لله. (قوله: فيلزم من ذلك) أي من كون العقل إنما يحكم بجواز التعذيب بعد النظر في برهان الوحدانية، ويحتمل أن اسم الإشارة راجع لقوله لا أثر لما سواه.

(قوله: والطاعة والمعصية) الظاهر أنه أراد بالطاعة الواجبات والمندوبات ومثلها المباحات، وأراد بالمعصية المحرمات ومثلها المكروهات، وحينئذ فيكون عطف الطاعة والمعصية على الإيمان والكفر من عطف العام على الخاص. (قوله: وأن كل واحد الخ) عطف على استواء وهو بيان للمستوى فيه المشار له بقوله: استواء الإيمان الخ. أي استواء هذه الأمور مع أن كل واحد يصلح أن يكون الخ، (وقوله: من هذه) أي الأمور الأربعة المذكورة وسكت عن المباح والمكروه

١٠ بيان ان الظلم على الله مستحيل

يصلح أن يجعل أمارة على ما جعل الآخر أمارة عليه.

بيان ان الظلم على الله مستحيل

والظلم على مولانا جل وعز مستحيل كيفما فعل أو حكم، إذ الظلم هو التصرف على خلاف الأمر، ومولانا جل وعز هو الآمر الناهي المبيح فلا أمر ولا نهي يتوجه إليه ممن سواه، إذ كل ما سواه ملك له جل وعلا لا يبدئ شيئا ولا يعيده ولا أثر له في شيء البتة، ولا شريك له تعالى في ملكه ولا يُسئل عما يفعل، فصح إذن أن يدرك العقل لكل من المؤمن والكافر والمطيع والعاصي صحة وجود الثواب والعقاب أو عدمهما، واختصاص كل واحد بما اختص به من ذلك إنما هو بمحض اختيار مولانا جل وعز لا بسبب عقلي

[حاشية الدسوقي]

للعلم بهما بطريق المقايسة.

(قوله: يصلح أن يجعل) أي يجعله الله (قوله: على ما جعل الآخر علامة عليه) أي من الإثابة والتعذيب كأن يجعل الطاعة والإيمان علامة على التعذيب والكفر، والمعصية علامة على الإثابة.

والحاصل أن المولى جعل الإيمان والطاعة علامة على دخول الجنة، وجعل الكفر والمعصية علامة على دخول النار ولو جعل المعصية علامة على دخول الجنة والطاعة علامة على دخول النار لصح ذلك عقلاً، إذْ لا يترتب على ذلك محال، ويؤخذ من هذا أنه يجوز عقلا إثابة العاصي لأجل عصيانه وتعذيب الطائع لأجل طاعته.

(قوله: والظلم على مولانا الخ) هذا علة لمحذوف أي وليس في جعل أحدهما علامة على ما جعل الآخر علامة عليه ظلم؛ لأن الظلم على مولانا محال، فلا تتعلق به قدرته، لأنها إنما تتعلق بالممكنات.

(قوله: كيفما فعل أو حكم) "ما" زائدة أي الظلم عليه مستحيل في أي فعل فعله سواء كان حسناً بالنسبة لما عندنا أو كان قبيحا كأن أنزل علينا نارا أحرقتنا، وكجعل الدنيء منزلة مرتفعا على غيره، وجعل العلي منزلة منخفضا عن غيره، وفي أي حكم حكم به كان يحكم بوجوب مائة صلاة في اليوم والليلة، وبهذا التقرير ظهر لك مغايرة قوله "فعل" لقوله "حكم" فتدبر.

(قوله: إذ الظلم الخ) علة لقوله والظلم على مولانا مستحيل، قال السيوطي: الظالم هو من يتصرف في ملك غيره بما لم يأذن له فيه، والله سبحانه وتعالى هو المالك المطلق يتصرف في ملكه كيف يشاء، ويؤخذ منه تعريف الظلم بأنه التصرف في ملك الغير بما لم يؤذن له فيه.

(قوله: على خلاف الأمر) أي والنهي والإباحة بأن يترك الشخص الصلاة التي أمر الله بها أو يرتكب الزنا الذي نهى الله عنه.

(قوله: هو الآمر) أي أمر إيجاب أو ندب. (قوله: الناهي) أي نهي تحريم أو كراهة. (قوله: فلا أمر ولا نهي) أي ولا إباحة.

(قوله: ممن سواه) غلب العاقل على غيره، فعبر بمن ويؤيده قوله بعد: إذ كل من سواه الخ، لأن المتوهم فيه ذلك هو العاقل. (قوله: مِلْكٌ له) بكسر الميم أي مملوك له فلم يكن هناك من هو أعلى من الله حتى يأمره أو ينهاه. (قوله: لا يبدئ شيئا) أي لا يوجد شيئا ابتداء (قوله: ولا يعيده) أي لا يوجده بعد العدم (قوله: ولا أثر له في شيء) أي ولا تأثير لمن سواه في شيء، لا بطريق الإيجاب ولا بطريق التولد ولا بغير ذلك من الطبيعة ونحوها. (قوله: البتة) همزته همزة قطع ومعناه قطعا. (قوله: ولا شريك له) عطف على قوله إذ كل من سواه الخ فهو عطف علة على علة. (قوله: في مُلكه) بضم الميم يطلق على المخلوقات ويطلق على التصرف فيها، وكل منهما يصح إرادته هنا.

(قوله: لا يسئل عما يفعل) اعلم أنه وقع خلاف في فعل الله فقيل إنه لابد له في كل فعل من حكمة، وتلك الحكمة تارة نطلع عليها، وقيل: ليس ذلك بلازم ولا يسئل عما يفعل أي لا ينبغي السؤال عن حكمة فعله، وعلى ذلك القول جرى الشارح حيث قال ولا يسئل عما يفعل، والمراد بالسؤال المنفي السؤال الذي فيه شائبة اعتراض أما السؤال على سبيل الاسترشاد فقد وقع كثيرا.

(قوله: فصح إذن) أي فإذا نظر في برهان الوحدانية وعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله صح إذن أي وقتَ أنْ نَظَر في برهان الوحدانية وعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله، فالتوين عوض عن الجملة. (قوله: أن يدرك العقل) أي إدراك العقل وهو فاعل صح، وقوله لكل من المؤمن الخ متعلق بصحة من قوله صحة وجود الثواب التي هي مفعول يدرك أي فصح إدراك العقل وقت أن نظر في برهان الوحدانية فعرف أن الأفعال كلها مخلوقة لله صحة وجود الثواب الخ لكل مؤمن أي جواز وجوده عقلاً لكل مؤمن الخ، فالمراد بالصحة الجواز عقلا والمراد بالثواب مقدار من الجزاء تفضل المولى به على من يشاء من عبيده في نظير أعمالهم الحسنة.
(قوله: أو عدمهما) عطف على وجود (قوله: واختصاص الخ) اختصاص مبتدأ خبره قوله: إنما هو بمحض اختيار مولانا، وقوله كل واحد أي من المؤمن والكافر والمطيع والعاصي. (قوله: بما اختص به من ذلك) أي مما اختص به من المذكور وهو الثواب والعقاب أو عدمهما. (قوله: بمحض اختيار مولأنا) أي باختياره المحض أي الخالص
اقتضى ذلك؛ لكن إدراك العقل لجواز هذا المعنى موقوف على تحقيق النظر الذي قدمناه، فبان لك بهذا أن الجائز ينقسم أيضا إلى ضروري ونظري كما انقسم القسمان اللذان قبله، واتضح بهذا أن الأقسام الثلاثة قد تفرعت إلى ستة أقسام، من ضرب ثلاثة في اثنين، إذ كل قسم منها فيه قسمان، وإنما قيدنا الصحة بالعقل في حق الجائز فقلنا فيه ما يصح في العقل ليدخل فيه نحو جواز العذاب في حق المطيع فإن العقل هو الحاكم بصحة وجود العذاب وعدمه في حقه، بمعنى أنه لو وقع كل منهما لم يلزم من وقوعه نقص في حقه تعالى ولا محال البتة.
أما الشرع فقد بين أن الله تعالى قد اختار بمحض فضله للمؤمن المطيع أحد الأمرين الجائزين في حقه تعالى وهو الثواب والنعيم المقيم، كما اختار تعالى بعدله للكافر الجائز الآخر وهو النار والعذاب الأليم.
واعلم أن الحركة والسكون للجرم يصح أن يمثل بهما لأقسام الحكم العقلي

[حاشية الدسوقي]
من شوائب الجبر والأغراض. (قوله: اقتضى ذلك) أي الاختصاص المذكور. (قوله: لجواز هذا المعنى) أي لجواز وجود الثواب أو العقاب أو عدمهما، وعبر هنا بالجواز وفيما سبق بالصحة تفنناً.
(قوله: على تحقيق النظر الذي قدمنا) أي الذي قدمناه وهو النظر في برهان الوحدانية، ومعرفة أن الأفعال كلها مخلوقة لله الخ.
(قوله: فبان لك) أي فظهر لك بهذا التقرير السابق. (قوله: كما انقسم القسمان اللذان قبله) وهما الواجب والمستحيل، وهذا تأكيد لما استفيد من قوله أيضا (قوله: واتضح بهذا) أي بانقسام كل من الواجب والمستحيل والجائز إلى ضروري ونظري. (قوله: إن الأقسام الثلاثة) أي وهي الواجب والمستحيل والجائز (قوله: قد تفرعت) ضمنه معنى انتهت، فلذا عداه بإلى.
(قوله: من ضرب الخ) أي حاصلة تلك الأقسام الستة من ضرب ثلاثة الواجب والمستحيل والجائز في اثنين وهما الضروري والنظري.
(قوله: وإنما قيدنا الصحة بالعقل) أي ولم نطلقها بأن نقول ما يصح وجوده وعدمه، والمناسب لقوله في التعريف ما يصح في العقل أن يقول وإنما قيدنا الصحة بقولنا في العقل لأن التقييد وقع بمجموع الجار والجرور لا بالمجرور وحده. (قوله: في حق) أي في جانب الجائز (قوله: ليدخل فيه) أي في الجائز نحو جواز الخ أي ولو أطلقناها لم يدخل لأنه لا يجوز العذاب في حقه شرعاً؛ مع أنه ممكن والظاهر أن هذا التقييد ضروري مع التعبير بالصحة لأنها كما قال القرافي ثلاثة أقسام عقلية وعادية وشرعية فيجب في مقام التعريف التقييد لدفع مزاحمة الغير وقوله نحو جواز العذاب في حق المطيع فيه أن المراد دخول عذاب المطيع لأنه هو الذي من أفراد الجائز لا جواز عذابه فالأولى حذف جواز إلا أن يقال إنه من إضافة الصفة إلى الموصوف؛ والمعنى ليدخل فيه العذاب الجائز في حق المطيع ونحوه من إثابة العاصي والكافر (قوله: فإن العقل الخ) هذا علة للمعلل مع علته أي وتقييدها الصحة بكونها في العقل لدخول عذاب المطيع لأن العقل الخ (قوله: بصحة) أي بجواز، وقوله وجوب العذاب أي عذاب المطيع فأل للعهد أو إنها عوض عن المضاف إليه.
(قوله: في حقه) أي في حق الله تعالى (قوله: بمعنى الخ) أي وصحة وجود العذاب عدمه من الله بمعنى الخ لا بمعنى رفع الحرج عن الله في ذلك وكونه مخيرا فيه لأنه ليس هناك من هو أعلى من الله حتى إنه يرفع عنه الحرج في ذلك ويخيره فيه. (قوله: أنه) أي الحال

والشأن (قوله: كل منهما) أي العذاب وعدمه (قوله: لم يلزم من وقوعه نقص) أي لأنه مالك لجميع الأشياء والمالك لا يلحقه نقص فيما يصنعه في ملكه (قوله: بمحض فضله) أي بفضله المحض أي الخالي عن شائبة الجبر (قوله: وهو) أي أحد الأمرين (قوله: الثواب والنعيم المقيم) قد علمت أن الثواب مقدار من الجزاء تفضل الله به على من يشاء من عباده في مقابلة أعمالهم الحسنة، وأما النعيم فهو ما أعطاه الله لعباده من النعم كان في مقابلة عمل أو لا بأن كان تفضلا منه سبحانه وتعالى، وحينئذ فعطف النعيم على الثواب من عطف العام على الخاص وقوله المقيم أي الدائم (قوله: كما اختار تعالى بعدله للكافر الخ) انظر ما أحسن صنيع الشارح حيث ترك العاصي في هذه الجملة ولم يتعرض له إشارة إلى أنه محل للترك والعفو كرماً فيجوز شرعاً أن يعفو عنه، وبه يعلم أن محل الخلاف في إثابة العاصي هل هي جائزة شرعا أو عقلا غير العفو، وأما العفو فهو جائز واقع.

(قوله: الجائز الآخر) مفعول اختار (قوله: الأليم) أليم فعيل إما بمعنى مُفْعِل بكسر العين أي المؤلم بكسر اللام وإما بمعنى مُفْعَل بفتح العين أي المؤلم بفتح اللام، ويكون كناية عن شدة الألم حتى كأن العذاب هو المؤلم بفتح اللام.

(قوله: للجرم) أي الكائنين للجرم (قوله: لأقسام الحكم العقلي) أي للضروري من أقسام الحكم العقلي لا للنظري منها؛ لأن كل ما ذكره من ثبوت أحدهما لا بعينه أو ثبوت أحدهما بعينه أو نفيهما فهو ضروري، وقوله لأقسام الحكم العقلي على حذف مضاف أي لأقسام متعلق الحكم العقلي وهو النسبة التامة، وقوله أن يمثل بهما

الثلاثة، فالواجب العقلي ثبوت أحدهما لا بعينه للجرم، والمستحيل نفيهما معا عن الجرم، والجائز ثبوت أحدهما بالخصوص للجرم. واعلم أن معرفة هذه الأقسام الثلاثة وتكريرها تأنيس للقلب بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها

[حاشية الدسوقي]

أي بنسبتهما للجرم؛ وبهذا اندفع ما يقال إن في كلامه تدافعاً لأن قوله أولاً واعلم أن الحركة والسكون يصح أن يمثل بهما لأقسام الحكم العقلي يقتضي أنهما من أقسام الحكم العقلي وأن نفس الحركة مثلا هو الواجب مثلاً، وقضية قوله فإن الواجب ثبوت أحدهما الخ أن الواجب مثلا نفس ثبوت الحركة لا نفس الحركة وهذا تدافع وتناف.

(قوله: فالواجب العقلي ثبوت الخ) كان المناسب للشارح أن يفرض الأقسام الثلاثة إما في جانب الثبوت بأن يقول فالواجب ثبوت أحدهما لا بعينه والمستحيل ثبوتهما معا والجائز ثبوت أحدهما بعينه، أو في جانب النفي بأن يقول فالواجب نفي أحدهما لا بعينه، والمستحيل نفيهما معاً، والجائز نفي أحدهما بالخصوص، والشرح قد لفق بين جانب الثبوت والنفي فاعتبر النفي في جانب المستحيل واعتبر الثبوت في جانب الواجب والجائز، وإنما كان ثبوت أحدهما بعينه أو نفيه جائزا لأن العقل يجوز وجود ذلك الأحد المعين ويجوز عدمه، وإنما كان ثبوتهما أو نفيهما محلا لأن ثبوتهما يؤدي لاجتماع الضدين، المؤدي لاجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة، ولأن نفيهما يؤدي لعرو الجرم عن الحركة والكون وهو محال، فتعين أن يكون ثبوت أحدهما لا بعينه واجبا.

(قوله: أحدهما لا بعينه) يعنى أن المراد به القدر المشترك بينهما وهو مفهوم أحدهما المتحقق في هذا وهذا، ويحتمل أن المرد به ما صدق عليه ذلك المفهوم أي الفرد الخارجي غير المعين. (قوله: واعلم أن معرفة الخ) معرفة اسم أن وخبرها قوله مما هو ضروري.

(وقوله: وتكريرَها) إما بالرفع مبتدأ خبره قوله تأنيس، أو على حذف مضاف أي ذو تأنيس، أو أن تأنيس مبتدأ خبره محذوف أي فيه تأنيس والجملة خبر تكرير والجملة على كل حال معترضة بين المبتدأ والخبر، وإما بالنصب عطفا على معرفة، وقوله تأنيس بالنصب مفعول لأجله أي تكريرها لأجل التأنيس، وهذا إنما يصح على نسخة تأنيسا للقلب بالنصب والتنوين، وكذا على نسخة تأنيس القلب بالإضافة لا على نسخة تأنيس للقلب بالرفع مع التنوين ولام الجر.

(وقوله: بأمثلتها) متعلق بتكرير، والباء للملابسة أي تكريرها ملتبسا بأمثلتها من إلتباس المتعلِق بالكسر بجزئي المتعلَق بالفتح كما يظهر لك، وقوله حتى لا يحتاج الخ يصح في حتى أن تكون تعليلية للتكرير، أو للحكم عليه بأن فيه تأنيسا أو بأنه ذو تأنيس على ما سبق، ويصح أن تكون غائيةً للتكرير، وأن تكون بمعنى فاء التفريع هذا ما يتعلق بهذه العبارة من حيث الإعراب.

وأما من حيث المعنى فنقول المراد بالمعرفة التصورية والمراد بالأقسام الثلاثة الواجب والمستحيل والجائز التي هي أقسام لمتعلق الحكم العقلي الذي هو النسبة التامة أو المحكوم به أو عليه على ما سبق، والمراد تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة لا تصور ماصدقاتها التي بعضها ضروري وبعضها نظري، والمراد بتكريرها إجراؤها على القلب وملاحظتها كثيراً لا إجراؤها على اللسان، والمراد بأمثلتها جزئياتها، والمراد بالفكر الذهن، والمراد بمعانيها مفاهيمها، والمرد بقوله ضروري أنه واجب متعين على كل مكلف، والمعنى أن تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة مما هو واجب على كل مكلف يريد الظفر بمعرفة الله، وتكريرها أي وإجراؤها على القلب كثيرا إجراء متلبسا بأمثلتها لأجل أن لا يحتاج الذهنُ في استحضار معانيها إلى كلفة أصلاً، فيه تأنيس للقلب أو ذو تأنيس للقلب، وفائدة تأنيس القلب بتكريرها بأمثلتها رسوخ ذلك التصور واستحضاره بأدنى التفات إليه عند الحاجة له، وهذا على جعل حتى تعليلية وأما على جعلها غائية فالمعنى وتكريرها بأمثلتها تكريرا مستمرا حتى لا يحتاج الخ فيه تأنيس للقلب، وأما على جعلها بمعنى فاء التفريع فالمعنى وتكريرها بأمثلتها فيه تأنيس للقلب ويتفرع على ذلك إنه لا يحتاج الفكر الخ، كأن تلاحظ أن الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه كالواحد نصف الاثنين، وأن المستحيل ما لا يتصور في العقل وجوده ككون الجزء أعظم من الكل، وأن الجائز ما يصح في العقل وجوده وعدمه ككون الجرم متحركاً، وإنما كانت معرفة هذه

١١ بيان ما يجب على المكلف شرعاً

الى كُلْفَة أصلاً مما هو ضروري على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، بل قد قال إمام الحرمين وجماعة إنَّ معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل، فمن لم يعرف معانيها فليس بعاقل. والله الموفق.

[بيان ما يجب على المكلف شرعاً]

(ص) ويجب

[حاشية الدسوقي]

الأقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها واجبة على كل مكلف أراد الفوز بمعرفة الله لأن تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة من مبادئ علم الكلام، فالشروع فيه يتوقف على تصورها؛ لأن صاحب علم الكلام تارة يثبت هذه الثلاثة وتارة ينفيها، فإذا كان الشارع في هذا الفن غير متصور لها لم يعلم ما أثبت ولا ما نفى، وبهذا تعلم أن قول المصنف اعلم أن الحكم العقلي الخ مقدمة كتاب لأنها ألفاظ قُدمت أمام المقصود لارتباط له بها، وانتفاع بها فيه، لا مقدمة علم.

(قوله: ضروري الخ) اعلم أن الضرورة إن عديت باللام كان معناها اللزوم، وعدم الانفكاك كقولك النطق ضروري للإنسان أي لازم له لا ينفك عنه، وإن عديت بعلى كما هنا كان معناها الوجوب والتأكد، وسيأتي أن تلك المعرفة نفس العقل وحينئذ فلا معنى لقوله إنها واجب على كل مكلف، ولا لقوله يريد الفوز الخ، لأن تلك المعرفة ثابتة لكل عاقل أراد الفوز أم لا، وأجيب بأن المراد بمعرفة الأقسام الواجبة معرفتها من حيث إنها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز وحينئذ صح تعلق الوجوب بها، والتقييد بقوله يريد الفوز الخ والمراد بالمعرفة الآتية التي هي نفس العقل معرفة تلك الأقسام لا من حيث إنها مدلولة لتلك الألفاظ، والمراد بالوجوب التأكد لا الوجوب بمعنى ترتب العقاب على الترك.

(قوله: عاقل) أي متصف بشروط التكليف. (قوله: يريد أن يفوز) أي يظفر (قوله: بل قد قال امام الحرمين وجماعة ان معرفة هذه الأقسام الثلاثة هي نفس العقل) قيل المراد بالمعرفة في كلامه التي هي نفس العقل المعرفة التصورية، أي تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة، والمراد بالعقل أصل العقل لا العقل الكامل؛ وذلك لأن من عنده أصل العقل يعرف أن هناك أمورا لا تقبل العدم ككون الواحد نصف الاثنين، وأمورا لا تقبل الثبوت ككون الجرم ليس بمتحرك ولا ساكن، وأمورا تقبل الثبوت والانتفاء ككون الجرم متحركا فقط، ومن لم يعرف تلك الأمور الثلاثة فليس بعاقل أصلاً، وهذا القيل هو المتبادر من كلام الشارح وارتضاه جماعة من

الأشياخ، ولا يقال إنه يلزم عليه أن أكثر العوام ليسوا بعقلاء لأنهم لا يعرفون مفاهيم تلك الأقسام، لأن المراد بمعرفتها في كلامه معرفتها لا من حيث إنها مدلولات للفظ الواجب ولفظ المستحيل ولفظ الجائز، والمعرفة بهذا المعنى مركوزة في ذهن العوام وإن قصروا عن التعبير عنها بتلك الألفاظ، وعن معرفة كون تلك المفاهيم مدلولات لتلك الألفاظ، وعلى هذا التقرير يتجه الإضراب في قوله "بل قال امام الحرمين الخ" وذلك لأنه لما ذكر أولاً أن معرفة تلك الأقسام الثلاثة وتصور مفاهيمها مما هو ضروري على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل، فأضرب عن ذلك ونقل عن إمام الحرمين أنها نفس العقل، وقيل إن المراد بالمعرفة المعرفة التصديقية وأن المراد بقول إمام الحرمين ان معرفة تلك الأقسام الثلاثة هي نفس العقل أن التصديق ببعض الضروري من تلك الأقسام الثلاثة هو نفس العقل لا أنه تصور مفاهيم تلك الأقسام الثلاثة ولا التصديق بالنظري منها ولا بكل الضروريات منها، بل هو التصديق ببعض الضروري منها كالتصديق بوجوب افتقار الأثر إلى مؤثر، وكالتصديق بامتناع اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين، وبأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وبأن الموجود لا يخرج عن كونه قديما أو حادثا، وكالتصديق بجواز تحرك الجرم تارة وسكونه أخرى، وبأن النار محرقة وأن الشمس تطلق كل يوم من المشرق ونحو ذلك.

والحاصل أن العقل عند إمام الحرمين على هذا القول بعض علوم ضرورية وهو التصديق ببعض الضروريات من الواجب والجائز والمستحيل، واستدل لذلك بدليل السير المذكور في المطولات، ولكن الحق أن العقل نور روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية وليس من قبيل العلوم.

(قوله: فمن لم يعرف معانيها) أي فمن لم يتصور مفاهيمها (قوله: فليس بعاقل) أي بل هو مجنون، وليس المراد فليس بعاقل عقلا تاما لما سبق.

[بيان ما يجب على المكلف شرعاً]

(قوله: ويجب) الواو للاستئناف لا للعطف على جملة اعلم إذ الأولى إنشائية والثانية خبرية ولا يصح عطف الخبر على الإنشاء

على كل مكلف شرعا أن يعرف ما يجب في حق مولانا جل وعز وما يستحيل وما يجوز، وكذا يجب عليه أن يعرف مثل ذلك

[حاشية الدسوقي]

كعكسه، وعبر بالمضارع الدال على الاستمرار التجددي دون الماضي إشارة إلى أن هذا الوجوب يتجدد بتجدد أفراد المكلفين.

واعلم أن المضارع يدل بالوضع على الحدوث بعد عدم، وبالقرينة كالعدول عن الماضي على الاستمرار التجددي، والمراد بالوجوب هنا الوجوب الشرعي كما سيقول المصنف. (قوله: على كل مكلف) إنما أتى بكل للدلالة على أن المعرفة واجبة على كل مكلف ولو بالدليل الجملي، إذ "كل" للعموم والاستغراق، ومن المستحيل عادة أن يقدر كل أحد على الدليل التفصيلي، ودخل في كل مكلف الإنس والجن وكذا الملائكة إن قلنا إنهم مكلفون بالإيمان، وقيل إنهم غير مكلفين به لأنه ضروري لهم، أي جبلي فيهم فتكليفهم به من باب طلب تحصيل الحاصل وهو عبث، وعلى هذا القول فلا يدخلون في قوله: كل مكلف، وعُلِمَ من هذا أن المعرفة ولو بالدليل الجملي وهو المعجوز عن تقريره ورد شبهه فرض عينٍ، وأما المعرفة بخصوص الدليل التفصيلي وهو المقدور على تقريره ورد الشبه عنه فهو فرض كفاية.

(قوله: شرعا) منصوب إما على الحالية أي حالة كون ذلك الوجوب شرعيا لا عقليا، وإما على التمييز أي من جهة الشرع لا من جهة العقل وإما على أنه مفعول مطلق أي وجوب شرع فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانتصب انتصابه، وإما باسقاط الخافض أي بالشرع، والمراد بالشرع هنا بعثة أحد من الرسل لا الأحكام الشرعية، لأنه يصير المعنى عليه ويجب على كل مكلف بالأحكام، ومن جملة الأحكام الوجوب على كل مكلف، ولامعنى له، والقصد بقوله شرعا الرد على المعتزلة حيث قالوا إن وجوب المعرفة على كل مكلف بالعقل، وقضية التقييد بشرعاً أن هذا القيد خاص بوجوب المعرفة وأن خلاف المعتزلة فيه فقط مع أن جميع الأحكام لم تثبت عند أهل السنة إلا بالشرع، ولم تُستفد إلا منه، فلا حكم لله في شيء قبل الشرع عندهم، والحسن عندهم ما حسنه والشرع والقبيح ما قبحه الشرع، وخالفت المعتزلة في ذلك فقالوا إن الأحكام كلها مستفادة بالعقل وثابتة به، والشرع مؤكد للعقل وذلك لأنهم يقولون الحسن والقبح عقليان، فالحسن ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه العقل، فما أدرك العقل حسنه فهو إما واجب أو مندوب،

وما أدرك قبحه فهو إما حرام أو مكروه، وإذا علمت أن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في جميع الأحكام لا في خصوص المعرفة فكان الأولى للمصنف حذف هذا القيد وهو قوله شرعاً، ولذلك أسقطه في الكبرى.

(قوله: أن يعرف) أي أن يعتقد اعتقادا جازما مطابقا للواقع عن دليل. (قوله: ما يجب) ما من صيغ العموم والمراد المعرفة بحسب الطاقة البشرية فما قام عليه الدليل وجب علينا معرفته تفصيلاً، وما لم يقم عليه دليل وجبت معرفته إجمالا، فاندفع ما يقال إن ما يجب لمولانا من الكمالات أي الصفات الوجودية لا يتناهى، ويستحيل عليه أضدادها وما لا يتناهى لا تتأتى معرفته لأن معرفته الشيء بعينه تقتضي تناهيه، وبهذا سقط قول بعضهم لابد في الكلام من حذف مضاف تقديره بعض ما يجب وبعض ما يستحيل وبعض ما يجوز، والمراد بالوجوب هنا الوجوب العقلي وهو عدم قبول الانتفاء، وبين قوله "يجب" مع قوله أولاً "ويجب" الجناس التام. (قوله: في حق مولأنا) أي لذاتٍ هي مولانا، فحق بمعنى الذات، وفي بمعنى اللام، والإضافة للبيان، وقيل إن المراد بالحق ما يجب له من الكمالات فالظرفيه من ظرفية الخاص في العام، وقيل إن حق مقحمة، وفي بمعنى اللام، ويرشدنا لذلك قوله المصنف فيما يأتي فمما يجب لمولانا ولم يقل فمما يجب في حق مولانا.

(قوله: وما يستحيل وما يجوز) أي ما يستحيل في حق مولانا وما يجوز في حق مولانا، فحذف متعلقهما للعلم به مما قبله، هذا على القول بعدم صحة التنازع في المتوسط، وأما عليه فيكون قوله في حق مولانا تنازعه ما قبله وما بعده.

(قوله: وكذا يجب عليه أن يعرف الخ) أي ويجب عليه أن يعرف مثل ذلك في حق الرسل وجوباً كالوجوب السابق في كونه بالشرع لا بالعقل (قوله: مثل ذلك) أي مثل المذكور من الواجب والمستحيل والجائز في حقه

في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام) (ش) يعنى أنه يجب شرعا على كل مكلف وهو البالغ العاقل أن يعرف ما ذكر لأنه بمعرفة ذلك يكون مؤمنا محققا لإيمانه

[حاشية الدسوقي]

تعالى إلا أن الواجب في حق الله تعالى الغالب فيه وهو ما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها دليله عقلي، والنادر فيه وهو السمع والبصر والكلام ولوزامها دليله شرعي، والواجب في حق الرسل الغالب فيه وهو ما عدا الصدق دليله شرعي، والنادر فيه وهو الصدق دليله قيل عقلي وقيل وضعي وقيل عادي، وهو المعتمد لما ياتي من أن دلالة المعجزة على صدق الرسل المعتمد أنها عادية، وقيل إنها عقلية وقيل إنها وضعية، وأقحم لفظ مثل لأنه لو أسقطها لتوهم أن عين الواجب والمستحيل والجائز في حق الله هي عين الواجب والجائز والمستحيل في حق الرسل مع أنها غيرها.

(قوله: في حق الرسل) يقال هنا في حق ما تقدم، وسكت عن الأنبياء مراعاة للقول بترادفهما أو نظراً لجميع الأحكام الآتية، فإنها خاصة بالرسل، والقول بأنه سكت عنهم مراعاة لكون الرسل أخص ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم سهوٌ، لأنه بعد تسليم الاستلزام على الإطلاق لا يفيد أنَّ ما ثبت للأخص يثبت للأعم والكلام فيه، ألا ترى أن الرسل يثبت لهم بالشرع التبليغ الذي أوحى اليهم، ولم يثبت ذلك للأنبياء.

(قوله: يجب شرعاً) فيه إشارة إلى أن قول المتن شرعاً من متعلقات قوله "يجب" لا قوله "مكلف".

(قوله: هو البالغ العاقل) هذا ظاهر في النوع الإنساني دون الجن والملائكة لأن الجن مكلفون بالإجماع من أصل الخلقة، وأولهم على المشهور إبليس، وهو مكلف بسماع كلام الله تعالى، ومن بعده إما بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضروري فيه أو بوصول دعوة رسول الإنس إليه، وأما الملائكة ففي تكليفهم خلاف مشهور فعلى القول بتكليفهم فهم مكلفون من أصل الخلقة بسماع كلام من الله أو بخلق علم ضروري فيهم أو بإرسال بعضهم إلى بعض، وتوقف التكليف على إرسال الرسل إنما هو بالنسبة لتكليف الإنس، فقوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء: ١٥] عام مخصوص، وظهر من هذا أن المراد بالشرع في قول الأصوليين لا حكم قبل الشرع بلوغ الدعوة بأحد الطرق المذكورة، كذا ذكره العلامة يس.

ولم يزد الشرح شرط بلوغ الدعوة مع أنه شرط في التكليف لابد منه نظرا إلى أن دعوته عليه الصلاة والسلام عمت كل أحد حتى من كان وراء السد أو إنه مشى على قول من يرى أن الدعوة لا تشترط في التكليف بالعقائد بعد أولِ رسولٍ، لأن العقائد مجمع عليها بين الرسل، ومن هذا يعلم أنه لا يصح القول بنجاة أحد من الجاهلية الذين لا معرفة عندهم بالعقائد لكونه من أهل الفترة، وإنما تنفع الفترة في عدم الأحكام الفرعية.

وحاصل ما في المسألة أنه وقع خلاف هل يكفي في التكليف بالعقائد بلوغ دعوة أي نبي كان أو لابد من بلوغ دعوة نبي زمانه، قولان:

فقيل بالأول نظراً إلى أنه لا فترة في العقائد بخلاف الفروع، وقيل بالثاني نظرا إلى أن فيها الفترة كالفروع.

وسكت المصنف أيضا عن شرط أهلية النظر مع أن المعرفة إنما تجب على البالغ العاقل المتأهل للنظر نظراً إلى أن كل أحد فيه أهلية للنظر؛ لأن الواجب هو الدليل الجملي وهو متيسر لكل أحد.

(قوله: ما ذكر) أي من الواجب والمستحيل والجائز في حق الله تعالى وفي حق الرسل. (قوله: لأنه) أي المكلف. (وقوله: بمعرفة ذلك) أي بمعرفة ما ذكر من الواجب والمستحيل والجائز في حق الله تعالى وفي حق رسله، والجار والمجرور متعلق بما بعده، وهو قوله يكون مؤمنا، والمعنى لأن المكلف يكون مؤمنا محققا لإيمانه بمعرفة ذلك.

واعلم أن الإيمان قيل هو المعرفة أي الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل بأن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله وأن ما جاء به حق، وقيل إنه حديث النفس التابع للمعرفة، وهذا هو التحقيق والمراد بحديث النفس قولها آمنت بسيدنا محمد ورضيت بما جاء به، الواقع ذلك منها بعد المعرفة إذا علمت ذلك.

فاعلم أنه إن حملنا الإيمان في كلام الشارح على المعرفة كانت الباء في قوله بمعرفة ذلك للتصوير أو للسببية، والمعنى لأن المكلف يكون مؤمنا محققا لإيمانه المصور بمعرفة ذلك أو بسبب معرفته ذلك، فالمعرفة سبب في كونه مؤمناً لا للإيمان حتى يشكل بأنه يلزم اتحاد السبب والمسبب، فهو على نمط أن بالقدرة يكون قادرا، وإن حملنا الإيمان في كلامه

على بصيرة في دينه، وإنما قال يعرف ولم يقل يجزم إشارة إلى أن المطلوب في عقائد الإيمان المعرفة وهي الجزم المطابق عن دليل ولا يكفي فيها التقليد وهو الجزم المطابق

[حاشية الدسوقي]

على حديث النفس التابع للمعرفة كانت الباء ظاهرة في أنها للسببية، والمعنى لأن المكلف يكون مؤمنا أي محدثا لنفسه بما عرفه بسبب معرفته، فالمعرفة سبب في الإيمان أي سبب عادي، لأن الشأن أن من عرف شيئا وجزم به يحدث به نفسه، لا عقلي إذ لا يلزم من المعرفة الإيمان أي حديث النفس، ألا ترى أن الكفار الذين كانوا في زمنه عليه الصلاة والسلام كانوا يعرفونه صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم ويعتقدون اعتقاداً جازماً أنه رسول الله، ومع ذلك لم يحصل منهم إيمان بالمعنى المذكور أي حديث النفس وقولها رضيت بما جاء به لما عندهم من العناد والأنفة، وتفسير الإيمان بحديث النفس التابع للمعرفة تفسير للإيمان الكامل إن قلنا إن المقلد مؤمن وعليه فيكون أصل الإيمان حديث النفس التابع للاعتقاد، وتفسير لأصله إن قلنا إن المقلد غير مؤمن فتدبر.

(قوله: على بصيرة في دينه) البصيرة في الأصل معرفة الحق بالدليل، والمراد منها هنا مجرد المعرفة وهو حال من قوله مؤمناً؛ أي حالة كونه كائنا على معرفة أي متلبسا بالمعرفة في دينه.

وحاصله أن المكلف يكون مؤمنا محققا لإيمانه ومتلبسا بالمعرفة في دينه أي لأصل دينه بسبب معرفته لما ذكر من الواجب والجائز والمستحيل في حق الله تعالى وفي حق رسله.

(قوله: إشارة إلى أن المطلوب في عقائد الإيمان المعرفة ولا يكفي فيها التقليد) بيان أخذ ذلك منه أنه لما حكم على معرفة عقائد الإيمان بالوجوب عُلم أن ما عدا المعرفة من التقليد في العقائد وأحرى الظن والشك والوهم لا يكفي في الخروج من عهدة الطلب ويكون الشخص بذلك آثماً.

(قوله: الجزم) خرج عنه الشك والظن والوهم (قوله: المطابق) أي المطابق متعلقه وهو النسبة المعتقدة إذ المطابقة إنما تعتبر بين النسبة المعتقدة وبين النسبة التي في نفس الأمر وهو علم الله، وقيل اللوح المحفوظ، وخرج بهذا الجهل المركب كاعتقاد الفلسفي قدم العالم فإن نسبته المعتقدة غير مطابقة لما في الواقع. (قوله: عن دليل) أي الناشئ ذلك الجزم عن دليل أي أوْ ضرورةٍ كالجزم بأن الواحد نصف الاثنين، وكالجزم بأن هذا جدار أو حجر الناشئ ذلك ممن وقع بصره عليه من غير قصد، ففي كلام الشارح حذف أو مع ما عطفت، أو يراد بالدليل مطلق السبب والمرشد فيتناول الضرورة والبرهان ووقع البصر، وإلا لزم أن يكون الحد الأول غير جامع والحد الثاني وهو حد التقليد غير مانع كذا قيل، ولا حاجة لهذا لأن ما ذكر من التعريف إنما هو تعريف للمعرفة المطلوبة في هذا المقام؛ وهي معرفة الواجب والجائز والمستحيل في حق الله وفي حق رسله، وهي لا تحصل إلا عن دليل، وليس شيء منها ضروريا وهذا لا ينافي أن المعرفة مرادفة للعلم، وأن منها ما يكون ناشئا عن دليل، ومنها ما يكون عن ضرورة، لكن المعرف ليس مطلق المعرفة بل معرفة مخصوصة كما علمت.

(قوله: ولا يكفي فيها التقليد) أي ولا يكون التقليد في عقائد الإيمان كافيا في الخروج من الإثم بحيث إن المقلد فيها لا يعاقب، وجزمه هنا بأن التقليد في العقائد غيرُ كافٍ في الخروج عن الإثم لا ينافي ما سيذكره من الخلاف، لأن عدم الاكتفاء في الخروج عن الإثم أعم من كونه مؤمنا عاصيا أو غير مؤمن لأن الإثم هنا صادق بأن يكون كفرا أو غير كفر.

وحاصل ما ذكره من الخلاف أقوالٌ ثلاثةٌ:

قيل: إن المعرفة في العقائد واجبة على كل أحد وجوب الفروع سواء كان فيه أهلية للنظر أم لا، فإن قلد فيها كان مؤمنا عاصيا.

وقيل: إن محل وجوبها وجوب الفروع إن كان فيه أهلية للنظر، وإلا فلا تجب؛ وعلى هذا فالمقلد إن كان فيه أهلية للنظر يكون مؤمنا عاصيا وإن لم يكن فيه أهلية كان مؤمنا غير عاصٍ.

وقيل: إن المعرفة في العقائد واجبة وجوب الأصول، وحينئذ فالمقلد كافر، لأنه متى قيل هذا الشيء واجب وجوب الأصول فمعناه أن من ترك ذلك يكون كافراً، والمصنف اعتمد القول الأخير في الكبرى، ولكنه غير مسلم، والحق القول الثاني وهو القول بوجوب المعرفة وجوب الفروع إن كان فيه أهلية، وأما القول الأول المفيد أن المقلد عاص مطلقا فهو مبني على القول بجواز التكليف بما لا يطاق، أو أنه مبني على أن كل مكلف فيه أهلية للدليل الجملى.

(قوله: لا يكفى فيها) أي

في عقائد الإيمان بلا دليل، وإلى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم كالشيخ أبي الحسن الاشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين وحكاه ابن القصار عن مالك أيضا، ثم اختلف الجمهور القائلون بوجوب المعرفة فقال بعضهم المقلد مؤمن إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح، وقال بعضهم إنه مؤمن ولا يعصي إلا إذا كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن أصلا

[حاشية الدسوقي]

في عقائد الإيمان التقليد؛ أي وأما الفروع فيكفي فيها التقليد؛ بل يجب على من ليس أهلا للاجتهاد تقليد المجتهد فيها، والفرق بين العقائد والفروع أن العقائد مطابقة لما في نفس الأمر بخلاف الفروع فإنه لا يشترط فيها المطابقة لما في نفس لأمر؛ لأن الذي أفاده المجتهد المقلَّد بالفتح، إنما هو حكم ظني يحتمل أن يكون مطابقا لما في نفس الأمر ويحتمل أن يكون غير مطابق، فأولى من قلده فيه، ولا يلزم من كون المقلد في الفروع جازما أن يكون أرقى حالاً من المجتهد الذي قلده؛ لأن ذهن المقلد خال عن المزاحمة؛ فلذا جزم بالحكم الذي قلد فيه، وإن لم يكن مطابقا لما في نفس الأمر بخلاف المجتهد فإن ذهنه لازدحام الأدلة فيه لا يجزم بالحكم، بل يظنه.

إن قلت إذا كان الحكم الذي استفاده المجتهد يحتمل أن يكون صوابا ويحتمل أن يكون خطأ كيف يصح اتباعه فيه، والحال أن الخطأ لا يتبع، قلت محل كون الخطأ لا يتبع إذا قُطع بأنه خطأ، وما استفاده المجتهد لم يقطع بخطئه بل هو محتمل.

(قوله: في عقائد الإيمان) لا حاجة له مع قوله فيها. (قوله: بلا دليل) متعلق بالجزم أي الجزم المتلبس بعدم الدليل. (قوله: وإلى وجوب المعرفة الخ) أنت خبير بأن المعرفة ليست فعلا على الصحيح بل كيف، لأنها من قبيل المعارف والعلوم وحينئذ فلا يتعلق بها الإيجاب، نعم يتعلق بتحصيلها بمباشرة الأسباب ورفع الموانع.

(قوله: وعدم الاكتفاء بالتقليد) أي في الخروج من الإثم كان إثمَ كفرٍ أو عصيانٍ، والمراد الإثم ولو في الجملة أي في بعض الأحوال، وحينئذ فقوله وعدم الاكتفاء بالتقليد صادق بالأقوال الثلاثة الآتية، وبهذا التقدير اندفع ما يقال إن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من إثم العصيان الحاصل للمقلد مطلقا ناسب القول الأول دون الثالث، وإن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد في الخروج من إثم الكفر ناسب القول الثالث دون الأول، وإن أريد عدم الاكتفاء بالتقليد من الخروج من إثم الكفر واثم العصيان الحاصل للمقلد كان فيه أهلية للنظر أم لا ناسب القول الأول والثالث دون الثاني المفصل فتأمل.

(قوله: جمهور أهل العلم) ظاهره من المتكلمين ومن غيرهم كالفقهاء والمحدثين وهو كذلك، بدليل ذكره مالكا مع أنه ليس من المتكلمين لأن المراد بهم العلماء الذين اعتنوا بتقرير أدلة العقائد ودفع الشبه الواردة عليها، والشبه التي أوردها المبتدعة إنما صدرت منهم بعد الأئمة الأربعة كذا قيل، وقد يقال بل الظاهر أنه أراد جمهور أهل العلم من المتكلمين، وليس في كلامه ما يقتضي أن مالكا من المتكلمين، بل بعدما عزاه لهم عزاه لمالك أيضا تقوية لأنه إمام جليل.

(قوله: كالشيخ الأشعري) اسمه علي وكنيته أبو الحسن، وهو مالكي المذهب كالباقلاني، وأما إمام الحرمين فهو شافعي. (قوله: المقلد مؤمن إلا أنه عاص) أي فتكون المعرفة واجبة وجوب الفروع كالصلاة، فمن لم يحصلها أثم، وظاهر هذا القول كان المقلد فيه أهلية للنظر أوْ لا فيلزم عليه التكليف بما لا يطاق، وهو غير جائز، ورد بأنا لا نسلم عدم جوازه بل هو جائز بل واقع في أصول الدين على أنه لا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق، لأن صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب الدليل الجملي الذي تحصل معه الطمأنينة بحيث لا يقول العارف له سمعت الناس يقولون شيئا فقلته، والدليل الجملي متيسر لكل أحد وهذا القول مبنى على أن أصل الإيمان حديث النفس التابع للاعتقاد كما سبق؛ بهذا يندفع ما أورده ياسين هنا.

(قوله: التي ينتجها الخ) وصف كاشف (قوله: النظر الصحيح) هو ما كان صحيح المادة والصورة، محتويا على شروط الإنتاج.

(قوله: وقال بعضهم إنه مؤمن ولا يعصي الخ) وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجود الفروع على من فيه أهلية للنظر الصحيح، وهذا القول هو المعتمد. (قوله: المقلد ليس بمؤمن أصلا) أي بل هو كافر وليس المراد أنه منزلة بين منزلتين كما تقول المعتزلة في المؤمن العاصي إنه يخلد في عذاب غير عذاب الكفر، اذ لا قائل بذلك في المقلد كما قاله ابن عرفة، وناهيك بتحصيله بخلاف القول بكفره فإنه موجود فيحمل كلام الشارح عليه، وعلى هذا القول تكون المعرفة واجبة وجوب الأصول فمن لم يحصلها يكون كافراً، وهذا

وقد أنكره بعضهم، ولإمام الحرمين في الشامل تقسيم المكلفين إلى أربعة أقسام، فمن عاش بعد البلوغ زمنا يسعه للنظر فيه ونظر لم يختلف في صحة إيمانه، وإن لم ينظر لم يختلف في عدم صحة إيمانه، ومن عاش بعده زمنا لا يسعه النظر وشغل ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من بعض النظر لم يختلف في حصة إيمانه، وإن أعرض عن استعمال فكره فيما يسعه ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من النظر ففي صحة إيمانه قولان: الأصح عدم الصحة. قلت: ولعل هذا التقسيم إنما هو فيمن لا جزم عنده بعقائد الإيمان أصلاً

[حاشية الدسوقي]

القول مبني على أن النظر شرط في الإيمان، وأن الإيمان المعرفة أو حديث النفس التابع للمعرفة على ما سبق، ومهما انتفى الشرط انتفى المشروط.

(قوله: وقد أنكره بعضهم) أي قد أنكر القول بعدم إيمان المقلد بعضهم وهذا خلاف ما صححه في شرح الكبرى من كفره، وادعي الإجماع عليه، وقد علمت ما هو المعتمد من تلك الأقوال.

واعلم أن الخلاف في المقلد في كفره وعدم كفره إنما هو بالنسبة لنجاته وعدمها في الآخرة، لأنه في الدنيا لا قائل بأنه يعامل معاملة الكافر، بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقاً، قال الشاوي وهذا الخلاف الذي في المقلد بعكس الخلاف الذي في المعتزلة في أنهم

كفار أو مؤمنون عصاة، فإنه بالنظر لحال الدنيا أي هل تجري عليهم أحكام الكفار في الدينا أم لا، وأما في الآخرة فلا خلاف أنهم يخلدون في النار وتأمله.

(قوله: ولإمام الحرمين الخ) لما كان كلام إمام الحرمين المذكور يتوهم مخالفته لما نقله المصنف عن الجمهور من الخلاف في إيمان المقلد أتى به ثم اعتذر عنه بما يزيل المخالفة حيث قال قلت الخ. (قوله: يسعه للنظر فيه) الضمير المستتر في يسعه للزمان والبارز لمن عاش، والجملة صفة لزمن والرابط الضمير المستتر، وفي بعض النسخ يسعه النظر من غير لام جر وهي مشكلة إلا أن يقرأ النظر بالنصب بنزع الخافض أي يسعه للنظر. (قوله: ونظر) أي وعرف.

(قوله: وإن لم ينظر لم يختلف في عدم صحة إيمانه) ظاهره ولو كان عنده اعتقاد لكونه مقلداً وهذا صريح في أن المقلد كافر اتفاقا، فيخالف ما تقدم له من الجزم بالخلاف في كفره وعدم كفره، ثم إن ما ذكره من عدم صحة الإيمان في هذا القسم مقيد بما إذا كان تركه للنظر اختيار لم تحصل له المعرفة بإلهام من الله.

(قوله: ففي صحة إيمانه قولان) إنما لم يحكم بكفره قطعا للشبهة القائمة؛ فإنه قد يقال إنه لما لم يعش زمانا يسع النظر واخترمته المنية تبين عدم الوجوب عليه. (قوله: والأصح عدم الصحة) أي نظرا لتقصيره بالتأخير وإن تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب، ونظير ذلك في الجملة المرأة في نهار رمضان تصبح مفطرة وهي طاهرة ثم تحيض في يومها ذلك فانها عاصية وإن ظهر أنه لم يمكنها إتمام الصوم. (قوله: ولعل هذا التقسيم إنما هو فيمن لا جزم عنده بعقائد الإيمان أصلا) أي الذي جرى فينه الخلاف فيمن عنده جزم، فقوله ولعل الخ جمع بين كلام إمام الحرمين وما قبله وإنما ترجى الشارح ولم يجزم بذلك لاحتمال كلام الشامل أن يُخص بمن لا جزم عنده كما قال الشارح، وأن يعمم فيه بحيث يشمله ويشمل المقلد الجازم، هذا وفي كلام الشارح شيء وذلك لأن من لا جزم عنده صادق بالظان والشاك في العقائد والمتوهم لها والمعتقد لضدها وخالي الذهن عنها لكونه نشأ بعيداً عن أهل الإسلام بالمرة، وهذا وإن ظهر في القسم الثاني وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه النظر وترك لا يظهر بالنسبة للقسم الأول، وهو من عاش بعد البلوغ زمنا طويلا يسعه فيه النظر ونظر لأن هذا عنده جزم فلا يصح أن يحمل على من لا جزم عنده الصادق بالخمسة المتقدمة، ولا يظهر أيضا بالنسبة للقسم الثالث وكذا الرابع بالنظر للقول فيه بالإيمان، وذلك لأنه من عاش بعد البلوغ زمنا لا يسعه فيه النظر وشغل ذلك الزمان ببعض النظر أو أعرض عن النظر فيه بالمرة ولم يحصل عنده جزم بالعقائد بل ظنها أو شك فيها أو توهمها أو جزم بضدها أو كان خالي الذهن عنها كيف يقال بصحة إيمانه بل هذا كافر قطعاً، وأجيب بأن المراد بقوله ولعل هذا التقسيم أي ولعل بعض هذا التقسيم وهو القسم الثاني والثالث والرابع فيمن لا جزم عنده بدليل، وأن الأول عنده جزم، ويراد بالإيمان في الثالث والرابع على أحد القولين لازمه وهو عدم المؤاخذة بالكفر فلا ينافي أنه كافر في الواقع ولا غرابة في عدم مؤاخذة من اعتقد الضد والشك ونحوه، لأنه لما ضاق الزمان عليه ولم يتسع للنظر غاية أمره أن يكون كأهل الفترة، وهذا الجواب الذي ذكره الشارح بعيد فالأحسن أن يحمل كلام إمام الحرمين على المقلد الجازم كما في الذي قبله ويكون ما ذكره إمام الحرمين من عدم الخلاف في كفر المقلد طريقة، والذي قبله من جريان الخلاف فيه طريقة أخرى فلأهل هذا الفن طريقتان

ولو بالتقليد. وذهب غير الجمهور إلى أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان بل وليس بواجب أصلاً وإنما هو من شروط الكمال فقط و قد اختار هذا القول الشيخ العارف الولي ابن أبي جمرة والإمام القشيري والقاضي أبو الوليد بن رشد والإمام أبو حامد الغزالي وجماعة، والحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح مع التردد في كونه شرطا في صحة الإيمان أوْ لا، والراجح أنه شرط في صحته، وقد عزا

[حاشية الدسوقي]

طريقة تحكى الخلاف في إيمانه وكفره، وطريقة تحكى الاتفاق على كفره، كذا قرر شيخنا العلامة العدوي، وذكر الشيخ الملوي ما حاصله أن تقسيم إمام الحرمين يحتمل أن يكون في المقلد والغافل والساهي والذاهل، ليخرج معتقد الضد والشاك أي انهم إما أن ينظروا نظرا كاملا زال به التقليد والغفلة والسهو والذهول، وإما أنهم لم ينظروا مع سعة الزمان إلى آخر ما ذكره إمام الحرمين وتكون

حكاية الإجماع على كفر المقلد طريقة لإمام الحرمين.
(قوله: ولو بالتقليد) هذا من مدخول النفي أي فيمن كان جزمه ولو بالتقليد منتفياً. (قوله: وذهب غير الجمهور) هذا مقابل لقوله وإلى وجوب المعرفة وعدم الاكتفاء بالتقليد ذهب جمهور أهل العلم، ثم إن المراد غير الجمهور من المتكلمين ولا يعترض بجعله ابن أبي جمرة ومن بعده من المتكلمين مع أنهم ليسوا منهم لأنه ليس في كلامه ما يقتضي أنهم منهم، بل بعد ما ذكر غير الجمهور ذكر بعض الصوفية والفقهاء تقوية لأصحاب هذا القول.
(قوله: إلى أنَّ النظر) أي ومثله المعرفة التابعة به (قوله: ليس بشرط في صحة الإيمان) هذا رد للقول الثالث من أقوال الجمهور المتقدمة، وقوله بل وليس بواجب أصلا رد للقول الأول والثاني من أقوالهم. (قوله: وإنما هو) أي النظر من شروط الكمال فقط أي ومثله المعرفة التابعة له فتكون المعرفة على هذا مندوبة، وقوله فقط اسم فعل معناه انته عن ذكر غيره فلا تقل إنه شرط في صحة الإيمان ولا في الخروج عن الإثم مطلقاً ولا بالتفصيل بين من فيه أهلية ومن لا أهلية فيه، بل قُلْ إنه غير واجب أصلاً بل شرط كمال. (قوله: وإنما هو من شروط الكمال) أي إنه مندوب، وقضية مقابلة هذا القول لما تقدم تدل على أن المندوب هو الدليل الإجمالي فإن أتى بالتفصيلي فهو في ضمنه وزاد خيراً، وأما الدليل التفصيلي فهو فرض كفاية على الأمة يجب أن يقوم به البعض حتى عند من قال بالندب، ولا ينبغي أن يقال على القول بالندب أن الدليل الجملى مندوب على العين والتفصيلي مندوب على الكفاية، بقي شيء وهو أن ظاهر هذا القول أن النظر لا يتصف بالوجوب في حال، فيقتضى أن التقليد هو الواجب ابتداءً وحينئذ فلو تركه ابتداء ونظر حرم عليه النظر ولا يكون آتيا بمندوب إلا أن يقال إنه من شروط الكمال عند وجود التقليد، وأما عند عدمه فله جهتان، فهو حرام من جهة أن فيه تركا للتقليد الواجب أولاً، وواجب من جهة أنه تأدى به ما هو أولى مما يتأدى بالتقليد اهـ. يس.
(قوله: ويدل عليه الكتاب والسنة) أي فقد ورد فيهما الأمر بالنظر في مواضع كثيرة، والأمر إذا أطلق ينصرف للوجوب، وكثرته تفيد القطع بالوجوب، والوجوب محتمل للشرطية وغيرها إذ الوجوب أعم منها، والأعم لا إشعار له بأخص معين، ولذا قال مع التردد الخ. (قوله: وجوب النظر) أي الموصل لمعرفة العقائد، ومثله المعرفة بها لأنها تابعة له، والتابع يعطى حكم المتبوع.
(قوله: في كونه شرطاً في صحة الإيمان) أي فيكون واجباً وجوب الأصول، (وقوله: أوْ لا) فيكون واجبا وجوب الفروع وهذا الحق الذي ذكره هنا هو عين ما ذهب إليه جمهور أهل العلم سابقاً.
واعلم أن الحق هو الحكم المطابق للواقع ويوصف به الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك، ويقابله الباطل، وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة، ويقابله الكذب وقد يفرق بين الصدق والحق بان المطابقة معتبرة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم، فمعنى صدق الخبر مطابقة حكمه للواقع، ومعنى حقيقته مطابقة الواقع لحكمه.
(قوله: والراجح أنه شرط) يعني في صحة الإيمان بمعنى أنه لا يوجد الإيمان ولا يتحقق إلا إذا نشأ عن نظر، وأما إذا نشأ عن تقليد فلا يحصل الإيمان ويحصل الخلود في النار، وقد علمت سابقا أن هذا خلاف الراجح وأن الراجح أن النظر واجب وجوب الفروع في حق من فيه أهلية للنظر، وحينئذ فالمقلد الذي فيه أهلية النظر مؤمن عاص فقط وإيمانه منج له من الخلود في النار، وأما إن كان ليس فيه أهلية للنظر فهو مؤمن غير عاص.
(قوله: وقد عزا الخ) أشار بذلك إلى ضعف القول بأن النظر ليس شرطا في صحة الإيمان بل شرط كمال، وأن التقليد كاف في عقائد الإيمان حيث نسبه
ابن العربي القول بأنه تعالى يُعْلَمُ بالتقليد إلى المبتدعه، ونصه في كتابه المتوسط في الاعتقاد: اعلموا علمكم الله أن هذا العلم المكلف به لا يحصل ضرورة ولا إلهاماً، ولا يصح التقليد فيه ولا يجوز أن يكون الخبر طريقا إليه، وإنما الطريق إليه النظر، ورسمه: أنه الفكر المرتب في النفس على طريق يفضي إلى العلم أو الظن

[حاشية الدسوقي]
ابن العربي للمبتدعة، ولا يخفى مناسبة هذه الجملة للجملة التي قبلها، وهي قوله والراجح أنه شرط، فهي كالتأكيد في المعنى لأرجحية كون

النظر شرطا في صحة الإيمان.

(قوله: ابن العربي) اعلم أن ابن العربي اثنان وكل منهما اندلسي، الأول الذي قيل فيه خزانة العلم وقطب المغرب هو الإمام أبو بكر بن العربي الفقيه صاحب العارضة والتفسير، والثاني محيي الدين بن العربي الصوفي صاحب الفتوحات المكية، وقد يُفَرَّق بينهما فيقال في الأول ابن العربي بأل، وفي الثاني ابن عربي بدون أل، وكان الأول معاصراً لابن رشد، اتفق أن ابن رشد عرض عليه كتابا له شرحا على العتبية في الفقه فقال له ابن العربي بم سميت كتابك فقال له ابن رشد سميته بالبيان والتحصيل، فقال له ما بينت وما حصلت يا ابن الأمة وطرحه له، فاتفق بعد ذلك أن ابن العربي ركب البحر في سفينة فهاجت الريح عليه وكادت السفينة أن تغرق فصار ابن العربي يقول يدك يا ابن رشد، ويكرر ذلك فرفعت تلك السفينة ولم تغرق، وهو المراد هنا في كلام الشارح.

(قوله: في كتابه المتوسط) لابن العربي الفقيه ثلاثة كتب في فن الكلام، كتاب كبير وكتاب صغير وكتاب متوسط، وقوله في الاعتقاد بدل من قوله في كتابه المتوسط، أي في مبحث الاعتقاد.

(قوله: علمكم الله) جملة دعائية (قوله: أن هذا العلم) أي العلم بعقائد التوحيد. (قوله: لا يحصل ضرورة) أي لا يحصل بالضرورة، أي لا تكون الضرورة طريقاً موصلة إليه في حق كل المكلفين، وهذا لا ينافي أن العلم بالعقائد قد يكون ضروريا بالنسبة لبعض الخواص. واعلم أن العلم الضروري يطلق على ما حصل بغير نظر واستدلال، وإن حصل بطريق الكسب كعلمك بأن السقف مركب من خشب ومسامير، الحاصل ذلك العلم من رفع بصرك للسقف اختياراً، ويطلق على ما حصل بغير اختيار في طريقه كعلمك بأن هذا الشيء حجر أو جدارٌ حيث وقع بصرك عليه بلا قصد، وهذا هو المراد هنا فقوله لا يحصل ضرورة أي اضطرارا من غير قدرة على رفعه. (قوله: ولا إلهاما) الإلهام القاء شيء من الخير في القلب بطريق الفيض، ولكن يرتكب فيه التجريد هنا بأن يراد منه مجرد الإلقاء أي ولا يحصل هذا العلم بالقاء الله له في القلب أي ليس إلقاء الله طريقا موصلا لحصوله.

واعلم أن المنفي كون الإلهام طريقا موصلة لحصول النسبة لكل الناس، فلا ينافي أن بعض الخواص يلقي الله تعالى معرفة العقائد في قلبه بدون نظر واستدلال.

(قوله: ولا يصح التقليد فيه) أي لا يصح أن يكون التقليد طريقا فيه أي موصلة له. (قوله: ولا يجوز أن يكون الخبر) أي الكتاب والسنة طريقاً موصلة إليه، هذا فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها من كل ما يتوقف عليه المعجزة الدالة على صدق الرسل، وأما هذه السنة فإن طريق العلم بها الخبر كما سيأتي.

(قوله: ورسمه) أي النظر أي تعريفه بالرسم (قوله: الفكر) هو حركة النفس في المعقولات كحركتها في حدوث العالم أو في وجود الإله، وأما حركتها في المحسوسات كحركتها في سقف البيت مثلا فيقال له تخييل، وقوله المرتب في النفس أي المرتب أثره ومتعلقه وهو المقدمات والجنس والفصل، ويحتمل أن يراد بالفكر المفكر فيه بدليل الوصف بالترتيب في النفس.

(قوله: على طريق) متعلق بقوله المرتب، وتلك الطريق هي تقديم الصغرى على الكبرى، والجنس على الفصل أو على الخاصة وكون القياس محتويا على شروط الإنتاج المذكورة في فنِّ المنطق، واحترز بقوله المرتب عن القضية الواحدة لانتفاء الترتيب فيها فلا تسمى نظراً، واحترز بقوله على وجه يفضي الخ عما لو كان الترتيب خارجا عن الأشكال الأربعة أو خاليا عن الشروط المعتبرة فيه، كأن يكون من جزئيتين سالبتين فإنه لا يسمى نظراً.

(قوله: يفضي إلى العلم) أي يؤدي إلى العلم أي إن كانت المقدمات كلها يقينية كما في قولك العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث أو إلى الظن إن كانت المقدمات كلها ظنية أو بعضها ظنياً وبعضها يقينيا كما في قولك هذا يدور في الليل بالسلاح، وكل من يدور في الليل بالسلاح سارق، وإذا علمت أن الفكر تارة يفضي إلى علم وتارة يفضي إلى ظن تعلم

يطلب به من قام به علما في العلميات، أو غلبة ظن في المظنونات، ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء أو إلهاما لوضع الله تعالى ذلك في قلب كل حي ليتحقق به التكليف، وأيضا فإن الإلهام نوع ضرورة وقد أبطلنا الضرورة، ولا يصح أن يقال إنه تعالى يعلم بالتقليد كما قال جماعة من المبتدعة لأنه لو عُرِفَ بالتقليد

[حاشية الدسوقي]
أن في التعريف حذف أو مع ما عطفت، أو أن المراد بالعلم مطلق الإدراك أعم من كونه علما أو ظنا بدليل قوله بعد أو غلبة ظن في المظنونات، وما ذكرناه من أن الفكر تارة يفضي إلى علم وتارة يفضى إلى ظن ظاهر إذا كان المترتب قياسا، وإن كان المترتب تعريفا أدى إلى العلم فقط، كما في قولك في تعريف الإنسان حيوان ناطق، فإنه يؤدي إلى العلم بحقيقة الإنسان وهو مجهول تصوري.
(قوله: يطلب به) أي يحصل بذلك الفكر (قوله: من قام به) مَنْ فاعل يطلب، والذي قام به الفكر الذي هو فاعل الطلب النفس أو الهيكل الإنساني الذي هو النفس والجسد، وفي قوله من قام به إشارة إلى أن المعنى إنما يوجب حكما لمن قام به خلافا للمعتزلة.
(قوله: في العلميات) أي في المسائل التي لا يكفي فيها إلا العلم كالعقائد. (قوله: في المظنونات) أي في المسائل التي يكتفي فيها بالظن كالمسائل الفرعية.
(قوله: ولو كان هذا العلم الخ) هذا شروع في بيان المانع من كون كل من الضرورة والإلهام والتقليد والخبر طريقا موصلة للعلم بعقائد التوحيد، فقوله ولو كان هذا العلم أي العلم بعقائد التوحيد يحصل لكل مكلف ضرورة أي قهرا بدون اختيار.
(قوله: لأدرك ذلك جميع العقلاء) أي لحصل ذلك العلم لجميع العقلاء لأنه لا سبب له خاص، ولأنه لو لم يحصل ذلك العلم في كل أحد مع فرض أنه لا طريق له إلا الضرورة للزم التكليف بما لا يطاق، وهو ممنوع لأنه بمثابة أن يقال افعل يا من هو ملجأ للفعل أو يا من لا قدرة له على الفعل، أي لكن التالي باطل بالمشاهدة فكذا المقدم، إن قلت إن الملازمة ممنوعة لأن السوفسطائية لم يدركوا الضروريات كما مشى عليه المصنف في شرح مختصر المنطق، قلت إنه أراد بجميع العقلاء أكثرهم أو أن ابن العربي يقول إن السوفسطائية عقلاء وإنكارهم للضروريات عناد منهم فلا يلتفت لهم. (قوله: أو إلهاما) أي ولو كان ذلك العلم يحصل بالالهام.
(قوله: لوضع الله الخ) أي لكن التالي باطل بالمشاهدة إذ كثير من الناس مكلفون ولا علم عندهم، فالمقدم مثله. (قوله: كل حي) أراد به البالغ العاقل بدليل قوله ليتحقق به التكليف فهو من إطلاق العام وإرادة الخاص.
(قوله: ليتحقق به التكليف) هذا بيان للملازمة، وحاصله أن المعرفة مكلف بها، ولو انحصر تحصيلها في الإلهام للزم الوضع المذكور أعني وضع الله العلم بالعقائد في قلب كل مكلف لأجل أن يتحقق ويحصل التكليف أي أثر التكليف، وهو الأمر المكلف به كالمعرفة لأن التكليف الإلزام بما فيه كلفة، وإلا كان التكليف بالمعرفة تكليفا بما لا يطاق وهو ممنوع وقد سبق منعه.
(قوله: نوع ضرورة) أي نوع من أنواع ذي الضرورة أي نوع من أنواع العلم الحاصل بالضرورة، لأن العلم الضروري بالمعنى الثاني السابق وهو الحاصل قهرا بدون اختيار صادق على العلم الحاصل بالإلهام كما هو صادق على العلم الحاصل بغير الإلهام كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وكالعلم بأن هذا الشيء حجر الحاصل من وقوع البصر عليه بغير قصد.
(قوله: وقد أبطلنا الضرورة) أي وقد أبطلنا كون هذا العلم يحصل بالضرورة بقولنا فيما سبق ولو كان هذا العلم يحصل ضرورة لأدرك ذلك جميع العقلاء.
(قوله: و لا يصح أن يقال إنه تعالى يعلم بالتقليد) أي لا يصح أن يقال ذلك بحيث يكون التقليد طريقا للعلم بمعرفة الله. (قوله: كما قال جماعة من المبتدعة) راجع للمنفي (قوله: لأنه لو عرف بالتقليد) هذا إشارة إلى قياس شرطي حذفت استثنائيته وذكر دليلها وحذف أيضا مقدم الشرطية، وأصل التركيب هكذا: لوكان التقليد طريقا للعلم به لحصل العلم به تعالى بالتقليد لكن التالي باطل فكذلك المقدم، وأما الشرطية فالملازمة فيها ظاهرة ووجه بطلان التالي الذي هو الاستثنائية أن المقلد لا يخلو إما أن يقلد كل واحد من الناس أو بعضهم وكلاهما لا يصح لأنه إن قلد واحداً مثلا دون غيره لزم عليه الترجيح من غير مرجح لاستواء المقلدين بالفتح، وعدم كون بعضهم أولى من بعض باتباع قوله، والترجيح من غير مرجح باطلٌ، فليكن ما أدى إليه من تقليد البعض دون البعض الذي هو طريق لحصول هذا العلم باطلاً، وإن قلد الكل لزم عليه الجمع بين المتنافيات في الاعتقاد، لأن أقوال المقلدين بالفتح متنافية
لما كان قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع والانقياد إليه من الآخر، كيف وأقوالهم متضادة ومختلفة، ولا يجوز أيضا أن يقال إنه

يعلم بالخبر لأن من لم يعلم الله تعالى كيف يعلم أن الخبر خبره، فثبت أن طريقه النظر، وهو أول واجب على المكلف إذْ المعرفة أول الواجبات، ولا تحصل إلا به فبضرورةٍ تقديمه عليها تثبت له صفة الوجوب قبلها، وإيجاب المعرفة بالله معلوم من دين الأمة ضرورة (فصل)

[حاشية الدسوقي]

أي والجمع بين المتنافيات في الاعتقاد باطل، فليكن ما أدى إليه من تقليد الكل الذي هو طريق لحصول هذا العلم باطل.

فالحاصل: أن حصول العلم عن التقليد يؤدى إما إلى الترجيح بلا مرجح وإما إلى الجمع بين المتنافيات في الاعتقاد وكلاهما محال، فما أدى لذلك وهو حصول العلم عن التقليد محال، وحينئذ فلا يحصل العلم بالتقليد.

(قوله: لما كان الخ) أي لحصل العلم به لكن التالي باطل لأنه إما أن يقلد الكل أو البعض كلاهما لا يصح لأنه إن قلد البعض لزم عليه الترجيح من غير مرجح لانتفاء كون قول واحد من المقلدين أولى بالاتباع لتساويهم بحسب الظاهر، فما نافية، وقوله وأقوالهم الخ أي وإن قلد الكل لزم عليه اعتقاد المتنافيات لأن أقوالهم متضادة مختلفة فقوله لَمَا كان قول واحد الخ تعليل لعدم صحة تقليد البعض. وقوله وأقوالهم الخ تعليل لعدم صحة تقليد الكل.

(قوله: وأقوالهم) أي المقلدين بفتح اللام كأبي الحسن الأشعري وأتباعه القائلين بان الله تعالى قادر بقدرة زائدة على ذاته، وأنه يرى في الآخرة، وكالجبائي وأتباعه القائلين بأنه قادر بذاته لا بقدرة زائدة على الذات، وأنه لا يرى في الآخرة.

(وقوله: ومختلفة) عطف تفسير (قوله: كيف يعلم) أي لا يعلم فالاستفهام إنكاري بمعنى النفي أي لأن من لا يعلمه لا يعلم أن الخبر خبره لتوقف العلم بأن الخبر خبره على العلم به، ولو كان الخبر طريقا إلى العلم به للزم عليه توقف العلم على الخبر فيلزم الدور. والحاصل: أنه لو كان الخبر طريقا للعلم بالله للزم الدور لأن العلم به تعالى بتوقف حينئذ على العلم بأن هذا الخبر خبره تعالى، والعلم بأن هذا الخبر خبره يتوقف على العلم به تعالى، فكل من العلمين متوقف على الآخر وهذا دور وهو محال، فما أدى إليه من كون الخبر طريقا إلى العلم به محال، وحينئذ فلا يكون الخبر طريقا إلى العلم به، وهذا في غير السمع والبصر والكلام ولوازمها فإنها تعلم بالخبر كما يأتي.

(قوله: فثبت) أي فإذا بطل كون الضرورة والإلهام والتقليد والخبر طريقا للعلم به تعالى ثبت أن طريقه النظر أي الصحيح المركب من مقدمات يقينية لأن النظر قد يطلب به الظن كما مر، والمطلوب هنا إنما هو العلم اليقيني.

(قوله: وهو أول واجب على المكلف) أي أول واجب وسيلةً، فلا يعارض قوله بعد ان المعرفة أول الواجبات، لأن المراد به أنها أول واجب قصداً، إن قلت على أن الإيمان حديث النفس لا يصح أن تكون المعرفة أول واجب قصداً بل هو الإيمان فلا يصح الجمع المذكور بين القولين، قلت المعرفة مقصد بالنسبة للنظر، وإن كانت وسيلة للإيمان الذي هو حديث النفس.

(قوله: إذْ المعرفة الخ) علة لكون النظر أول واجب (قوله: فبضرورة تقديمه الخ) فيه أن ضرورة تقديمه عليها إنما تقتضى توقفها عليه فقط، لا إثبات الوجوب له فضلا عن كون وجوبه قبلها فكان الأولى أن يقول فبضرورة أنها لا تحصل إلا به أو أنها متوقفة عليه ثبت له صفة الوجوب قبلها؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ثم إن ما ذكره الشارح من ثبوت الوجوب للنظر قبل المعرفة مبني على أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بوجوب آخر غير وجوب المقصد، فعندنا أمران أمر تعلق بالنظر، وأمر تعلق بالمعرفة، والتحقيق عند الأصوليين أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بوجوب المقصد لا بوجوب آخر، وحينئذ فليس عندنا إلا أمر واحد متعلق بالمعرفة والنظر فلا يتم قول الشارح أن النظر أول واجب، ولا قوله فثبت له صفة الوجوب قبلها.

(قوله: وإيجاب المعرفة بالله معلوم من دين الأمة ضرورة) هذا مرتبط بقوله إذْ المعرفة أول الواجبات أي وإنما حكمنا عليها بأنها أول الواجبات لأن إيجابها معلوم من دين الأمة بالضرورة، فبعد أن بين وجه كون النظر واجبا شرع في بيان وجوب المعرفة ذكر أنه معلوم من الدين بالضرورة، ومراده بالضرورة الشهرة، أي أن وجوبها شائع مشهور بين الناس لكن لم يصل لحد الضرورة بحيث يعرفه الخاص والعام، وليس المراد بكون ذلك الوجوب ضرورياً أنه أمر بديهي يعرفه الخاص والعام حتى يلزم كفر من أنكر وجوب المعرفة، وقال

إنها شرط كمال، والتقليد يكفي في عقائد التوحيد.
(قوله: فصل) هذه الترجمة من جملة كلام ابن العربي وإنما

ومع أنا نقول إن المعرفة واجبة، وإن النظر الموصل إليها واجبٌ، فإن بعض أصحابنا يقول إن من اعتقد في ربه تعالى الحق وتعلق به اعتقاده على الوجه الصحيح في صفاته فإنه مؤمن موحد، ولكن هذا لا يصح في الأغلب إلا لناظرٍ، ولو حصل لغير ناظر لم نأمن أن يتخلخل اعتقاده فلا بد عندنا أن يعلم كل مسألة من مسائل الاعتقاد بدليل واحد، ولا ينفعه اعتقاده إلا أن يصدر عن دليل علمه

[حاشية الدسوقي]

فصل بين الكلام السابق واللاحق بلفظ فصل لأن الكلام السابق يفيد عدم الاكتفاء بالتقليد والكلام اللاحق يفيد الاكتفاء به.
(قوله: ومع أنا نقول) يحتمل أن الواو زائدة و "مع" متعلقة بيقول الثاني، وأن وما دخلت عليه مؤولة بالمصدر، والفاء في قوله فإن واقعة في جواب شرط مقدر داخلة على قول محذوف، أي إذا عرفت ما تقدم فنقول إن بعض أصحابنا يقول إن من اعتقد في ربه الحق فهو مؤمن مع قولنا إن المعرفة واجبة الخ، أي وقوله: مخالف لقولنا إذ مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد في عقائد الإيمان، ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها، ويحتمل أن تكون الواو للاستئناف داخلة على قول محذوف و "مع" متعلقة بذلك القول المحذوف، وأن وما دخلت عليه مؤولة بمصدر، وقوله فإن بعض أصحابنا الفاء فيه زائدة، وإن بعض أصحابنا مقول القول المحذوف أي ونقول مع قولنا إن المعرفة واجبة الخ أن بعض أصحابنا يقول إن من اعتقد في ربه الحق فهو مؤمن أي وقوله مخالف لقولنا، لأن مقتضى قوله الاكتفاء بالتقليد في عقائد الإيمان ومقتضى قولنا عدم الاكتفاء به فيها فتدبر.
(قوله: إن المعرفة) أي في عقائد التوحيد واجبة أي ومقتضى ذلك عدم الاكتفاء بالتقليد فيها. (قوله: أن من اعتقد في ربه) أي اعتقادا ناشئا عن التقليد كما هو ظاهر السياق لا عن النظر. (قوله: الحق) أي الاعتقاد الحق أي الصحيح أو النسبة الحق أي المطابقة للواقع كاعتقاد ثبوت القدرة لله، والثاني أوفق بما تقدم من أن الحق هو الحكم المطابق للواقع وأنه يوصف به الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك.
(قوله: وتعلق به اعتقاده) أي وتعلق اعتقاده بربه وهذا عطف لازم على ملزوم لأنه يلزم من اعتقاده الحق في ربه تعلق اعتقاده به.
(قوله: على الوجه الصحيح) أي المطابق للواقع (قوله: فإنه مؤمن موحد) ظاهرة من غير إثم يلحقه بناء على أن المعرفة غير واجبة، وحينئذ فهذ القائل يقول بعدم وجوب المعرفة وعدم وجوب النظر الموصل إليها وبالاكتفاء بالتقليد.
(قوله: ولكن هذا) أي ما اقتضاه قوله فإنه مؤمن موحد من ثبوت الإيمان له لا يصح في الأغلب الخ، وهذا الاستدراك من كلام ابن العربي أتى به دفعا لما يتوهم من صحة ماقتضته عبارةُ ذلكَ البعضِ من ثبوت الإيمان له وفي بعض التقارير ترجيع اسم الإشارة للاعتقاد الصحيح، فقوله لكن الخ اعتراض من ابن العربي على ذلك البعض. (قوله: لا يصح) أي لا يثبت (قوله: في الأغلب) قضيته أنه يصح ذلك في الغالب والمساواة والنادر مع أن القصد أنه لا يصح أصلاً، فالمناسب حذف قوله في الأغلب.
(قوله: ولو حصل) أي هذا وهو الاعتقاد الصحيح أي ولو فرض حصوله كما يفرض المحال لغير ناظر الخ وحينئذ فلا يقال إن قوله ولو حصل ينافي ما سبق من أنه لا يصح الاعتقاد الصحيح إلا لناظر. (قوله: يتخلخل) أي يتزلزل اعتقاده بعروض ما ينافيه من شك ونحوه بسبب ورود شبهة عليه. (قوله: فلا بد) أي فيجب أن يعلم الخ وهذا مفرع على ما قبله، وحيث كان الأمر كما ذكر فلا بد الخ، فتكون المعرفة واجبة والنظر الموصل إليها واجباً، وهو ما قلناه.
قال الشيخ يحيى في قوله "فلا بد" أصله في الإثبات "بد" الأمر فُرِّقَ، وتَبَدَّدَ تَفَرَّق، وجاءت الخيل بدادا أي متفرقة، فإذا انتفت التفرقة والمفارقة بين شيئين حصل تلازم بينهما دائما فصار أحدهما واجبا للآخر، ومن ثم فسروا "لا بد" بِوَجَبَ. فاعرف ذلك.
(قوله: كل مسئلة) أي وجبت علينا معرفتها (قوله: بدليل) أي قطعي وهو البرهان المركب من مقدمات يقينية، والمراد بالدليل ما يشمل الجملي، (وقوله: واحِدٍ) بيان لأقل ما يكفي. (قوله: ولا ينفعه اعتقاده الخ) أي حينئذ، فالمقلد كافر عند ابن العربي. (وقوله: ولا ينفعه الخ). لازم لما قبله (قوله: علمه) يصح أن يكون مصدرا بالرفع فاعلا ليصدر أو بالجر بإضافة دليل إليه وإضافة الدليل إليه من

حيث إن الدليل مفيد له، فالإضافة لأدنى ملابسة، وفاعل يصدر ضمير يعود على الاعتقاد، والمراد بالعلم على كلا الاحتمالين الاعتقاد فيكون إظهارا في محل الإضمار، وضمير ينفعه واعتقاده وعلمه للشخص المعتقد

بذلك، فلو اخْتُرِمَ وقد تعلق اعتقاده بالباري تعالى كما ينبغي وعجز عن النظر فقال جماعة منهم إنه يكون مؤمنا وإن تمكن من النظر ولم ينظر، قال الأستاذ أبو إسحاق يكون مؤمنا عاصيا بترك النظر وبناه على أصل الشيخ أبي الحسن، فأما كونه مؤمنا مع العجز والاخترام فظاهر إن شاء الله تعالى، وأما كونه مؤمنا مع القدرة على النظر وتركه فقوله فيه نظر عندي، ولا أعلم صحته الآن، فإن قيل قد أوجبتم النظر قبل الإيمان على ما استقر من كلامكم فإذا دعي المكلف إلى المعرفة

[حاشية الدسوقي]

واسم الإشارة في قوله بذلك عائد على كل مسألة، ويصح أن يكون "عَلِمَ" فعلا ماضيا وفاعله ضمير مستتر عائد على الشخص المعتقد، والجملة صفة لدليل والضمير البارز عائد على كل مسألة، واسم الإشارة عائد على الدليل، ويكون إظهارا في محل الإضمار، ويحتمل أن الضمير البارز عائد على الدليل، واسم الإشارة عائد على كل مسألة، والباء بمعنى اللام متعلق بدليل، وفاعل يصدر على كل ضمير يعود على الاعتقاد فتأمل.

(قوله: فلو اخْتُرِمَ) مبني للمجهول أي فلو اخترمته المنية أي عاجلته قبل مضي زمان يسع النظر فيه، أي إنما قلناه من أنه لا ينفعه اعتقاده إلا أن يصدر عن دليل ظاهر إذا لم يُخْتَرَم، فلو اخترم الخ فالضمير في اخترم لمن يعتقد في ربه الاعتقاد الحق الخ.

(قوله: كما ينبغي) أي على الوجه الذي ينبغي (قوله: وعجز عن النظر) يحتمل أن تكون الواو باقية على حالها عاطفة على اخترم من عطف المسبب على السبب أي وعجز عن النظر في ذلك الزمان الذي اخترمته فيه المنية لاخترام المنية له، ويحتمل أن تكون بمعنى أو أي فلو اخترم قبل أن ينظر أو لم يخترم ولكنه عجز عن النظر بَلادةً منه فيكون مقابلاً لقوله اخترم. (قوله: فقال جماعة منهم) أي من أصحابنا. (قوله: وإن تمكن من النظر) هذا مفهومُ عجز؛ أي وإن اخترم وقد كان تمكن قبل الاخترام من النظر بتحصيل مقدمة منه في ذلك الزمن ولم ينظر، وهذا على جعل الواو في قوله وعجز باقية على حالها، وأما على جعلها بمعنى أو فالمعنى وإن لم يخترم وتمكن من النظر ولم ينظر. (قوله: مؤمنا عاصيا بترك النظر) أي فيكون النظر واجباً وجوب الفروع عنده.

(قوله: وبناه) أي وبنى الأستاذ ما قاله على أصل الشيخ أبي الحسن الاشعري وأصل الشيخ قيل هو أن النظر ليس شرطا في صحة الإيمان وإنما هو شرط في الخروج من الإثم. (قوله: والاخترام) الواو إما باقية على حالها أو بمعنى أو على ما سبق في قوله وعجز من الاحتمالين. (قوله: فظاهر) أي فظاهر صحته، وإنما قيد بالمشيئة مراعاة لمن يقول إنه يجوز التكليف في العقائد بما لا يطاق؛ وحينئذ فيجوز ان الله تعالى يكلفه ولو مع الاخترام والعجز أو يقال أتى بالمشيئة لعدم الدليل القاطع على ذلك لأن المسألة ظنية، ولهذا لم يقيد أولاً. (قوله: وتركه) عطف على القدرة أي مع تركه.

(قوله: فيه نظر عندي) وجهه ما سبق من أنه لا يأمن أن يتخلخل اعتقاده.

(قوله: لا أعلم صحته الآن) أي ولا أعلم صحة هذا القول الآن، وأتى بذلك دفعاً لما قد يتوهم من أنه قد يتغير اجتهاده فيقول إن إيمان المقلد صحيح، فيكون الآن عالما بصحة هذا القول كما اتفق للمصنف أنه كان أولاً يقول بكفر المقلد ثم تغير اجتهاده ورجع للقول بصحة إيمانه، والحاصل أن من اخترمته المنية قبل أن ينظر أو عجز عن النظر لبلادة فهو مؤمنٌ، وإن تمكن من النظر بأن وسع الزمن النظر ولم ينظر ولم يخترم فهو مؤمن عاص عند الأستاذ، وكافر عند ابن العربي.

(قوله: فإن قيل الخ) منشأ هذا السؤال قوله فيما سبق فلضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها، فقوله قد أوجبتم النظر قبل الإيمان أي قبل وجوب الإيمان، وقوله على ما استقر من كلامكم أي على ما فهم من كلامكم، وهو قوله فيما سبق فبضرورة تقديمه عليها ثبت له صفة الوجوب قبلها، وفيه أن الذي فهم منه وجوب النظر قبل وجوب المعرفة لا قبل وجوب الإيمان كما قال، وقد يجاب بأن المراد بالإيمان نفس المعرفة كما هو قوله أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة كما هو المعتمد، وإذا كان النظر واجبا قبل

المعرفة التي هي متبوعة للإيمان فليكن واجباً قبل الإيمان الذي هو تابع للمعرفة، أو المراد به حديث النفس التابع للمعرفة ولكن في كلامه حذف مضافٍ، والأصل قد أوجبتم النظر قبل سبب الإيمان وهو المعرفة، وقد تقدم أن المعرفة سبب عادي لحديث النفس لأن الشأن أن الإنسان إذا اعتقد شيئا اعتقاداً جازماً ناشئاً عن دليلٍ يحدث به نفسه.

(قوله: فإذا دُعي المكلف) ببناء الفعل للمجهول. (وقوله: إلى المعرفة) أي إلى مسببها وهو الإيمان أو إلى المعرفة نفسها بناء على أنها الإيمان أي فإذا طلب من المكلف الإيمان أي تحصيله قال الشيخ الملوي والكلام في الكافر الأصلي المعاند المجبور

فقال حتى أنظر فأنا الآن في مهلة النظر وتحت ترداده، ماذا تقولون أتلزمونه الإقرار بالإيمان فتنقضون أصلكم في أن النظر يجب قبلها أم تمهلونه في نظره إلى حد يتطاول به المدى فيه، أم تقدرونه بمقدار فتحكمون عليه بغير نص، فالجواب أنا نقول أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة فضعيف لأن إلزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدى إلى التسوية بين النبي والمتنبي

[حاشية الدسوقي]

على الإقرار، أما من أراد الدخول في الإسلام فلا نقول له حتى تنظر بل نقوله له أسلم ثم انظر لأن ذلك أدعى له إلى النظر.

(قوله: فقال) جواب إذا (قوله: أنظر) أي فقال لا أؤمن حتى أنظر فحتى غائية أو المعنى فقال حتى أنظر فأومن، فحتى ابتدائية وهي وما بعدها في محل نصب مقول القول. (قوله: فانا الآن) أي في هذا الزمان الحاضر.

(قوله: في مهلة النظر) أي في سعة النظر أي في زمن واسع للنظر لا ضيق. (قوله: وتحت ترداده) أي تكراره مرة بعد أخرى، أي وبصدد تكريره مرة بعد أخرى. (قوله: ماذا تقولون) يحتمل أن ما استفهامية مبتدأ، وذا اسم موصول خبر ما الاستفهامية جملة تقولون صلته، والعائد محذوف أي ما الذي تقولونه، يحتمل أن مجموع ماذا مركب استفهامي مبتدأ، وجملة تقولون خبره.

(قوله: أتلزمونه الإقرار بالإيمان) أي بأن يقول آمنت وصدقت بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم. (قوله: فتنقضون أصلكم) أي فتبطلون قاعدتكم. (قوله: في أن النظر) في بمعنى من، أي من أنَّ النظر وهو بيان للأصل، وقوله قبلها أي قبل المعرفة التي هي الإيمان أو التابع لها الإيمان على ما مر. (قوله: أم تمهلونه الخ) أي كأن تقولوا له انظر حتى يريد الله الفتح عليك، أو حتى يهديك الله للأدلة ولوجه الدلالة. (قوله: إلى حد) أي إلى أمر محدود كأن يحدد بإرادة الله الفتح عليه أو بهدايته إياه للأدلة ولوجه الدلالة كما مثلنا.

(قوله: يتطاول به المدي فيه) أي يتطاول بالمكلف الزمان في ذلك أي في انتظار وقت ذلك الحد كإرادة الله الفتح عليه أي أو تمهلونه إلى حد يطول عليه في انتظار وقت ذلك الحد الزمن للجهل بالوقت الذي يحصل فيه ذلك الحد، وكأنه قيل أو تمهلونه إلى حصول أمر مجهول وقت حصوله، وقد يكون العمر فلا يحصل الامتثال فلا يتحقق للإمهال فائدة.

(قوله: أم تقدرونه) أي النظر. (وقوله: بمقدار) أي كثلاثة أيام بأن تقولوا له انظر ثلاثة أيام ثم بعد ذلك أقر بالإيمان.

(قوله: فتحكمون عليه) أي على المكلف (قوله: بغير نص) لو قال بغير دليل كان أولى إذ التقدير لا يتعين أن يكون بنص من الشارع، بل يجوز أن يكون بطريق القياس، وحاصل السؤال أن المكلف إذا طُلب منه الإيمان فقال أمهلوني حتى أنظر فاما أن تلزموه الإقرار بالإيمان فيلزمكم نقض قاعدتكم المذكورة، وأما أن تمهلوه لمدة مجهولة له فيلزم عليه أنه قد لا يحصل الامتثال فلا يتحقق للإمهال فائدة، واما أن تمهلوه مدة معينة فيلزمكم الحكم عليه بغير نص وهذا تحكم.

(قوله: فالجواب أنا نقول الخ) حاصل الجواب أنا لا نقول بواحد من هذه الثلاثة، بل الشخص المطلوب بالإيمان إذا دعا لإمهالٍ إلى النظر فيقال له إن كنت تعلم النظر فاسرده، وإن كنت لا تعلمه فاسمعه، ونسرده عليه في الحال فإن أظهر الإيمان بأن قال اعتقدت ما أنتجه هذا الدليل الذي سرد علي حكم عليه بالاسترشاد، وإن امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل بعد معرفته أنه منتج كأن قال هذا الدليل منتج إلا أني لا أعتقد ما أنتجه تبين أنه معاند فيجب استخراج العناد منه بقتله بالسيف.

(قوله: أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة) أي قبل سبب المعرفة وهو النظر فضعيف أي فباطل بدليل ما ذكره من التعليل بعدُ، أي وحيث كان باطلاً فلا نلزمه بالإقرار بالإيمان إذا طلب النظر فبطل الشق الأول من الترديد، وقوله أما القول الخ هذا تمهيد وتوطئة

للجواب الذي ذكره في قوله وأما إذا دعا المطلوب الخ فإن هذا هو جواب السؤال في قوله ماذا تقولون الخ. (قوله: لأن الزام التصديق بما) أي بنسبة كالنسبة في قولنا الله واحد ومحمد رسوله، وقوله لا تعلم صحته أي مطابقته لما في نفس الأمر لأن الفرض أنه لا دليل عنده.

(قوله: يؤدى إلى التسوية بين النبي والمتنبي) أي بين من كان نبيا بحق ومن يدعي النبوة كذباً، أي يؤدي إلى أن يسوي بين كل منهما في الإيمان به لأنه لا يعرف الحق من الباطل. والحاصل أن هذه الشخص الذي طلب منه الإيمان فقال أمهلوني وطلب النظر لو قلنا له صدق بكذا وكذا من العقائد التي لا يعلم مطابقتها للواقع وألزمناه بذلك لأدى ذلك إلى أن يسوى بين النبي والمتنبي في الإيمان بكل منهما لعدم معرفة الحق من الباطل، والتسوية بينهما بالطلة فيكون ما أدى إليها من الزام

وأنه يؤمن أولاً فينظر فيتبين له الحق فيتمادى أو يتبين له الباطل فيرجع وقد اعتقد الكفر، وأما إذا دعا المطلوب بالإيمان إلى النظر فيقال له إن كنت تعلم النظر فاسرده، وإن كنت لا تعلمه فاسمعه، ويسرد في ساعة عليه فإن آمن تحقق استرشاده وإن أبى تبين عناده، فوجب استخراجه منه بالسيف أو يموت، وإن كان ممن ثافن أهل الإسلام وعلم طريق الإيمان

[حاشية الدسوقي]

التصديق بما لا تعلم صحته باطلاً.

(قوله: وأنه يؤمن أولاً) عطف على التسوية أي ويؤدي إلى أن يصدق أولاً من غير دليل، ثم يشرع في النظر عقب التصديق كما دلت عليه الفاء في قوله فينظر. (قوله: فيتبين له الحق فيتمادى) أي فإما أن يتبين له أن ما صدق به حق وذلك إذا نظر في الدليل من جهة الدلالة فيستمر على إيمانه السابق الذي حصل.

(قوله: أو يتبين له الباطل الخ) أي وإما أن يتبين له أن ما صدق به باطلٌ لكونه نظر في الدليل من غير جهة الدلالة فيرجع عنه لما كان عليه قبل الإيمان الحاصل بالإلزام وهو الكفر كما أشار له بقوله وقد اعتقد الكفر أي وقد كان معتقدا للكفر قبل الإيمان الحاصل بالزام، فقوله وقد اعتقد الكفر أي والحال أنه قد اعتقد الكفر بين به ما كان عليه قبل ذلك الإيمان الحاصل بالالزام، والحاصل أن الزامه التصديق بما لا تعلم صحته يؤدي إلى سلوك طريق مخيفة وهو النظر، لأن الشخص تارة ينظر في الدليل من جهة الدلالة فيتبين له الحق وتارة ينظر في الدليل من غير جهة الدلالة فيتبين له الخطأ، وسلوك طريق مخيفة لا يصح فما أدي إليه لا يصح.

(قوله: وأما إذا دعا الخ) هذا شروع في الجواب ودعا مبنى للفاعل وفاعله المطلوب، وبالإيمان متعلق بالمطلوب وقوله إلى النظر متعلق بمحذوف معمول لدعا أي وإذا دعا أي طلب من طلبنا منه الإيمان الإمهال للنظر هذا هو المناسب لقوله سابقا فإذا دُعُي المكلف إلى المعرفة فقال حتى أنظر الخ. (قوله: فيقال له إن كنت الخ) أي فيقال لا نمهلك أصلا لا مدة معينة ولا مدة محدودة بشيء مجهول وقت حصوله بل ننظر في حاله فإن كان غير مخالط لأهل الإسلام يقال له إن كنت تعلم النظر أي الدليل ووجه الدلالة. (قوله: فاسرده) أي في نفسك أي أجره على قلبك بأن تقول في نفسك العالم حادث وكل حادث له صانع فينتج لك أن العالم له صانع.

(قوله: ويسرد في ساعة عليه) المراد بسرده عليه ذكره له مبينا له وجه الدلالة كأن يقال له العالم حادث وكل حادث له صانع ويُبين له وجه الدلالة حتى يعرف أنه ينتج، وليس المراد بسرده ذكر لفظ الدليل فقط وإلا كان مقلدا في الدليل فيلزم المحذور السابق في الزام التصديق بما لا تعلم صحته إذ لا فرق في التقليد بين الدليل والمدلول، وقوله في ساعة: المراد بها القطعة من الزمان، وفيه أنه يلزمه عليه تقدير الزمن فما فرَّ منه وقع فيه، والجواب أن المراد بالتقدير الذي فر منه تقدير ما ليس بضروري وهذا تقدير ضروري لأن من لوازم سرد النظر زمنا يقع فيه. (قوله: عليه) متعلق بيسرد (قوله: فإن آمن) أي فإن أظهر الإيمان بأن قال أعتقد ما أنتجه هذا الدليل الذي سردته في نفسي أو سُرد علي.

(قوله: تحقق استرشاده) أي حكم له بالاسترشاد أي بالرشاد والهداية للإيمان وإن كان في الباطن لم يؤمن. (قوله: وإن أبى) أي امتنع من اعتقاد ما أنتجه الدليل الذي سرده في نفسه أو سرد عليه بعد معرفة أنه منتج كأن قال هذا الدليل منتج إلا أني لا أعتقد ما أنتجه، (قوله: تبين) أي ظهر (قوله: استخراجه) أي العناد أو استخراج الشخص من العناد. (قوله: أو يموت) أي إلى أن يموت بالسيف

فأو بمعنى إلى والفعل بعدها منصوب بأن مضمرة ويحتمل أنَّ "يموت" عطف على قوله بالسيف أي إنه إذا عاند ثبت إخراج العناد منه إما بالسيف وإما بالموت من الله بدون قتل فوجب بمعنى الوجوب الشرعي بالنظر للقتل بالسيف، وبمعنى الوجوب اللغوي وهو الثبوت بالنظر لقوله أو يموت، ويحتمل أن قوله بالسيف أي بالتهديد بالقتل بالسيف إلا أن يموت بدون قتل فإذا مات انقضى أمره وبعد هذا كله فما ذكره ابن العربي غير ما هو مذكور في كتب الفقه.

وحاصله أنه إذا قبض عليه وكان من الأسرى خير الإمام بين قتله واسترقاقه والمنِّ عليه أو الفداء، وإن لم يقبض عليه وهو غير الأسير فإنه يُدعَى للإسلام أولاً، ثم لأداء الجزية ثم يقاتل.

(قوله: وإن كان الخ) مقابل لمحذوف أي هذا الذي ذكرناه إذا كان الكافر ممن لم يثافن أهل الإسلام، فإن كان ممن يثافن بثاء مثلثة وفاء ونون أي يخالط المسلمين بأن كان ذميا مخالطا لهم ثم حارب وإن

لم يمهل ساعة ألا ترى أن المرتد استحب فيه العلماء الإمهال لعله إنما ارتد لريب فيتربص به مدة لعله أن يراجع الشك باليقين والجهل بالعلم، ولا يجب ذلك لحصول العلم بالنظر الصحيح أولا، وكيف يصح لناظر أن يقول إن الإيمان يجب أولا قبل النظر ولا يصح في المعقول إيمان بغير معلوم، وذلك الذي يجده المرء حسن ظن في نفسه بِمُخْبِره

[حاشية الدسوقي]

أعطى الجزية كذا قاله الملَّوي وحينئذ فلا يخالف ما تقرر في الفقه.

والحاصل أن ما مر في كافر لم يخالط أهل الإسلام بأن كان في بلاد الحرب وطلبنا منه الإيمان فقال أمهلوني حتى أنظر وكلامه الآن في كافر مخالط للمسلمين عالم بطريق الإيمان وهي النظر أي الدليل الموصل للمعرفة. (قوله: لم يمهل ساعة) أي لا وجوباً ولا ندباً، بل يقال له إما أن تؤمن أي تصدق بأن ما جاء به الرسول من عند الله حق أو تقتل ولا يقال له إن كنت تعلم النظر فاسرده في نفسك وإلا فاسمعه ولا يقال ذلك أيضا للمرتد لأن الأول علم طريق الإسلام وعاند، والمرتد حصل له العلم بالنظر الصحيح أولاً والفرق بين الأصلي المخالط والأصلي غير المخالط ظاهر، وعلم من عبارته أنه إنما يقال له إن كنت تعلم النظر الخ إذا سأل الإمهال للنظر، أما إذا لم يسأل حمل على أنه معاند فيلجأ على الإيمان بالسيف.

(قوله: ألا ترى الخ) تنظير فيما نحن بصدده من جهة أن كلاً لا يمهل وجوبا وإن كان ما نحن فيه لا يمهل أصلاً، والمرتد يمهل ندبا فهو تنظير في الجملة، فإن قيل لم أمهل المرتد ندبا على كلامه دون الآبي فإنه لا يمهل أصلا؟

قلت جوابه أن المرتد عمل بمقتضى المخالطة من الدخول في الإيمان قبل الردة، فإذا خرج احتمل أن يكون لشبهة قامت عنده فهو معذور في الجملة فاستحب إمهاله لعله أن يزيلها ويبدل الشك باليقين والجهل بالعلم بخلاف الآبي، فإن الإيمان لم يخالج قلبه، وقد تمكن من البرهان القاطع وقد قصر في دخوله في الإيمان فهو معاند ولو حكما فلذا كان له سيف من غير إمهال.

والحاصل أن الكافر الأصلي محمول على المعاند بخلاف المرتد ويحتمل أن قول الشارح لم يمهل ساعة أي وجوبا وإن أمهل ندباً وحينئذ فيكون قوله ألا ترى الخ تنظيرا تاما.

(قوله: استحب فيه العلماء الإمهال) هذا قول ضعيف في المذهب، والمعتمد أنه يجب إمهاله ثلاثة أيام ويستتاب فيها كل يوم مرة فإن رجع للإسلام فظاهر وإلا قتل.

(قوله: لريب) أي لشك حصل له من شبهة وردت عليه، وقوله فيتربص به مدة أي فينتظر به مدة. (قوله: أن يراجع) أي يبدل.

(قوله: والجهل بالعلم) الجهل معطوف على الشك المعمول ليراجع، وبالعلم معطوف على باليقين المعمول ليراجع أيضا ففيه العطف على معمولي عامل واحد وهو جائز، والمراد بالجهل الشك، وبالعلم اليقين فالعطف مرادف.

(قوله: ولا يجب ذلك) أي إمهال المرتد وقد علمت أن المعتمد أنه واجب. (قوله: بالنظر) متعلق بحصول، والباء سببية (قوله: أولاً) أي قبل الردة.

واعلم أن قوله وأما إذا دعا إلى قوله ألا ترى يظهر منه رد الشق الثاني والثالث في السؤال كما ظهر رد الشق الأول بقوله أما القول الخ.

(قوله: وكيف يصح لناظر) أي لعاقل وهذا استفهام على وجه الاستبعاد مشوب بالتعجب والإنكار على القائل بأن الإيمان يجب قبل النظر وهو مرتبط بقوله أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة فضعيف فهو بمنزلة تعليل ثانٍ له كأنه قال أما القول بوجوب الإيمان قبل المعرفة فضعيف لأن إلزام التصديق بما لا تعلم صحته يؤدي الخ، ولأنه لا يصح لناظر (قوله: قبل النظر) أي فهو تفسير لقوله أولا (قوله: ولا يصح) أي لأنه لا يصح وهذا علة لقوله وكيف يصح الخ. (قوله: في المعقول) أي في العقل أي لا يصح بحسب العقل أي لا يصح عقلا إيمان بغير معلوم الصحة، ويصح أن يراد بالمعقول الأمور المقبولة عقلا أي لا يصح أن يُعَد في الأمور المقبوله عقلا إيمان بغير معلوم الصحة. (قوله: بغير معلوم) أي بغير معلوم الصحة (قوله: ذلك الذي الخ) جواب عن سؤال نشأ من قوله ولا يصح في المعقول الخ، وحاصل السؤال أنه قد صح ذلك ووجد كما في إيمان المقلد فإنه إيمان بغير معلوم صحته، وحاصل الجواب أنا لا نسلم أن الذي عند المقلد من اعتقاد أن الله واحد إيمان حقيقة بل هو أمر حصل من حسن ظنه بمن قلده يجوز أن يتغير.

(قوله: حسن ظن) من إضافة الصفة للموصوف وفي الكلام حذف مضاف أي فهو مسبب ظن حسن بمخبره أي إنه أمر حصل من ظنه الحسن بمخبره بكسر الباء أي بالشخص الذي أخبره بما حصل له الإذعان به في نفسه، وهو مقلده بفتح اللام كذا قرره شيخنا وفي يس وحاصل الجواب أنه

وإلا فإن تطرق إليه التجويز أو التكذيب تطرق، وأيضا فإن النبي صلى الله عليه وسلم دعا الخلق إلى النظر أولا فلما قامت الحجة به وبلغ غاية الإعذار فيه حملهم على الإيمان بالسيف؛ ألا ترى أن كل من دعاه إلى الإيمان قال له اعرض عليَّ آيتك فيعرضها عليه فيظهر له الحق فيؤمن فيأمن أو يعاند فيهلك

[حاشية الدسوقي]

ليس هناك لذلك المرء علم حصل من مقلده، بل الحاصل له إنما هو ظن حسن في ذلك الذي قلده، وأما الحكم الذي أخذه عنه وقلده فيه فلا يلزم أن يكون جازماً فيه، ويصح فتح الباء على أنه من الحذف والإيصال، أي المخبر به (قوله: وإلا فإن تطرق) أي وإلا يكن ما يجده المرء المقلد بسبب حسن ظنه، بل كان إيمانا حقيقة على ما قال شيخنا أو بل كان اعتقادا على ما في يس عن ابن الهمام فلا يصح لأنه على تقدير إن تطرق إليه أي إلى ما يجده المرء في نفسه من الإذعان بوحدانية الله.

(قوله: التجويز) أي جواز كونه غير مطابق للواقع بتشكيك مشكك فيه أو غيره أو التكذيب أي كونه كذبا تطرق أي إن طرأ له ذلك ثبت ذلك الطارئ وزال ما عنده من الجزم؛ فلا يكون ما عنده من الجزم إيمانا حقيقة لأن شأن الإيمان أنه إذا طرأ له ذلك لا يثبت هذا الطارئ؛ وبهذا ظهر لك عدم اتحاد الشرط والجزاء، وأن المراد بالتجويز والتكذيب أثره، وقد استفيد من هذا الكلام أن اعتقاد المقلد لا يكفي في حصول الإيمان بل لابد فيه من النظر الموصل للتصديق اليقيني الذي لا يحتمل النقيض.

(قوله: وأيضا الخ) راجع لقوله وكيف يصح الخ، فهو دليل على عدم صحة القول بوجوب الإيمان قبل النظر، والحاصل أنه أقام على عدم صحة القول بوجوب الإيمان قبل النظر دليلين: دليلا عقليا وهو قوله ولا يصح في المعقول الخ ودليلاً نقليا وهو قوله وأيضا الخ (قوله: دعا الخلق إلى النظر أولاً) أي في أول الرسالة وهو ظرف لدعا أي ودعاؤه في أول الرسالةِ الخلقَ إلى النظر دون الإيمان دليل على أن النظر مطلوب أولاً، وحينئذ فلا يصح القول بوجوب الإيمان قبل النظر.

(قوله: فلما قامت الحجة به) أي فحين قامت الحجة على النظر، فالباء بمعنى على، والمراد بالنظر الدليل، وعلى هذا يكون المراد بالحجة التي قامت على النظر تبيين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك النظر، والمراد بقيامه عليه تعلقه به، وكانه قال فحين حصل من النبي صلى الله عليه وسلم تبيين للأدلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله، ولا يخفي ما في هذا من التكلف، فالأولى أن تجعل الباء في به للتصوير، ويكون المعنى فحين قامت أي حصلت عند من دعاهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى النظر الحجة المصورة بالنظر أي الدليل، ويصح ان يُراد بالحجة الاحتجاج، والباء في به للتعدية، ويكون المعنى فحين حصل الاحتجاج على الخلق بالنظر أي بحصوله عندهم. (قوله: وبلغ) أي النبي صلى الله عليه وسلم وهو معطوف على قامت. (قوله: غاية الإعذار) الإعذار قطع العذر، والإضافة يجوز أن تكون من إضافة

الصفة للموصوف أي الإعذار الغاية وأن تكون حقيقية أي المرتبة العليا من الإعذار.
(قوله: فيه) أي في النظر، ويصح أن تكون في بمعنى الباء التي للتعدية متعلقة بالإعذار أي بلغ غاية قطع حجتهم بالنظر أي بالدليل الذي بينه لهم وفهموه، ويصح أن تكون متعلقة ببلغ في سببية أي وبلغ غاية الإعذار بسبب ما بينه لهم من النظر وفهموه.
(قوله: ألا ترى الخ) دليل على كون النبي صلى الله عليه وسلم دعاهم أولاً للنظر قبل دعائه للإيمان. (قوله: قال له اعرض عليَّ آيتك) أي معجزتك الدالة على صدقك فيما أخبرتنا به التي من جملتها الأدلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله، ففي قوله اعرض عليَّ آيتك دون أن يقول له حتى أنظر دليل على أن النظر حصل له قبل دعائه للإيمان. فتدبر.
(قوله: فيعرضها) بفتح الياء وكسر الراء من عرض. (قوله: الحق) أي فيظهر له أن ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم من الأدلة الدالة على ما يتعلق بالله ورسوله مطابق للواقع. (قوله: فيؤمن) أي فيظهر الإيمان كأن يقول آمنت بما جاء به رسول الله أو بما أنتجه هذا الدليل.
(قوله: فيأمن) أي من الهلاك (قوله: فيهلك) أي فيستحق الهلاك بالسيف، وفي قوله دعا الخلق أولاً إلى النظر الخ مخالفة لما ذكره العلامة ابن حجر في شرح العباب من أنه قد تواترت الأخبار تواتراً معنويا على أنه صلى الله عليه وسلم لم يزد في دعائه المشركين على طلب الإقرار بالشهادتين والتصديق بمدلولهما، بل اكتفي بما دون ذلك كما في حديث معاوية بن الحكم في الأمة السوداء التي أراد عتقها فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم أين الله فقالت في السماء فقال لها من أنا
انتهى.
قلت هذا كلام ابن العربي وهو حسن، واستشكل القول بأن المقلد ليس بمؤمن لأنه يلزم عليه تكفير أكثر عوام المسلمين وهم معظم هذه الأمة، وذلك مما يقدح فيما علم أن سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم أكثر الأنبياء أتباعا، وورد أن أمته المشرفة ثلثا أهل الجنة، وأجيب بأن المراد بالدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين هو الدليل الجملي وهو الذي يحصل في الجملة للكلف العلم والطمأنينة بعقائد الإيمان بحيث لا يقول قلبه فيها لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته، ولا يشترط معرفة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وترتيبها ودفع الشبهة الواردة عليها، ولا القدرة على التعبير عما حصل في القلب من الدليل الجملي الذي حصلت به الطمأنينة، ولا شك أن النظر على هذا الوجه غير بعيد حصوله لمعظم هذه الأمة أو لجميعها فيما قبل آخر الزمان

[حاشية الدسوقي]
فقالت رسول الله قال اعتقها فإنها مؤمنة اهـ أفاده بعضهم. (قوله: انتهى) أي كلام ابن العربي وقد استفيد منه عدم صحة إيمان المقلد، وارتضاه الشارح حيث قال: وهو أي كلام ابن العربي حسن.
(قوله: واستشكل القول بأن المقلد الخ) حاصل الإشكال أنه لو صح القول بأن المقلد ليس بمؤمن لزم عليه تكفير أكثر العوام لأن أكثر العوام مقلدون لا عارفون كما هو مشاهد، لكن التالي باطل لأن تكفير أكثر العوام مناف لما علم من أن نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم أكثر الأنبياء أتباعاً، ولما ورد من أن أمته ثلثا أهل الجنة وإذا بطل التالي بطل المقدم وثبت عدم صحة القول بأن المقلد ليس بمؤمن، وقد يقال لا نسلم بطلان التالي بل العوام كفار لإعراضهم عن النظر المطلوب منهم فهم ليسوا من الأمة فضلا عن أن يكونوا معظمها، بل هم هوام وليس ذلك منافيا لما عُلم ولما وَرد؛ لجواز أن يكون العلماء والأقل من العوام أكثر من أتباع الأنبياء ومنهم ثلثا أهل الجنة وأي صاد عقلي يصد عن ذلك لكنه خلاف المتبادر فلذا أجاب الشارح بغيره.
(قوله: وهم) أي أكثر العوام معظم هذه الأمة أي أمة الإجابة. (قوله: وذلك) أي تكفير أكثر العوام مما يقدح الخ؛ يعنى واللازم باطل لأن ذلك مما يقدح الخ. (قوله: وورد) عطف على عُلم وأشار الشارح بهذا لما رواه الترمذي من أن صفوف أهل الجنة تبلغ مائة وعشرين صفاً منها ثمانون لهذه الأمة. (قوله: وأجيب بأن المراد الخ) أي وأجيب بمنع الملازمة لأن المراد الخ، وحاصل الجواب منع الملازمة، وسند المنع أن الدليل الذي يجب معرفته على جميع المكلفين إنما هو الدليل الجملي؛ وهو حاصل عند العوام فلا يكونون مقلدين

بل هم مستدلون بدليل جملي، ومن ثم قال العلامة السعد محل الخلاف في إيمان المقلد فيمن نشأ بشاهق جبل ولم يخالط أهل الإسلام، أما من خالطهم فليس مقلداً، نعم لو كان الدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين الدليل التفصيلي كانت الملازمة مُسَلَّمَةً، وقد علمت أن الدليل التفصيلي لم يكلف جميع المكلفين بمعرفته على أنا لو سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان التالي بل نقول بموجبه. (وقوله: وذلك مما يقدح الخ) محل منع كما سبق وإن كان يظهر من كلام الشارح تسليمه.

(قوله: هو الدليل الجملي) أي الدليل الإجمالي وهو المعجوز عن تقريره وعن ردِّ شبهه، ويقابله التفصيلي وهو المقدور عليهما فيه، فالجملي بسكون الميم نسبة للجُمَل بالضم والسكون أي الإجمال، وبفتح الميم أيضا نسبة للجُمَل بضم ففتح، لأن صاحبه يعتقد جملاً غير مفصلة.

(قوله: وهو الذي يحصل) بضم الياء مع تشديد الصاد وكسرها. (قوله: في الجملة) إنما أتى بذلك إشارةً إلى أنه ليس كل واحد من المكلفين يحصل له العلم والطمأنينة بالعقائد بالدليل الإجمالي، لأن بعضهم قد تقوم عنده شبهة فلا يدفعها عنه إلا الدليل التفصيلي. (قوله: العلم) المراد به المعرفة الجازمة، والمراد بالطمأنينة الإذعان والقبول. (قوله: بحيث لا يقول الخ) أي لما عنده من الجزم والإذعان الذي لا يتحول عنه. (قوله: من تحرير الأدلة) أي تخليصها وتنقيحها وتصحيحها بوجود شروط الإنتاج فيها، وهذا بيان لطريق المتكلمين. (قوله: وترتيبها) أي ترتيب مقدماتها. (قوله: ولا القدرة) عطف على معرفة أي ولا يشترط القدرة على التعبير بل المدار على حصول الدليل الجملي في القلب. (قوله: من الدليل الجملي) بيان لـ "ما".

(قوله: ولاشك أن النظر) أي الدليل (قوله: على هذا الوجه) وهو حصول الدليل الجملي في القلب. (قوله: لمعظم هذه الامة).

أي لمعظم عوام هذه الأمة. (وقوله: أو لجميعها) أي بل لجميعها أي جميع عوام هذه الأمة، وليس المراد معظم نفس الأمة وهو جميع العوام لأنه لم يبق حينئذ بعد المعظم إلا العلماء العارفون فلا يحتاج لقوله أو لجميعها، بل لا معنى له وكان يكفي الشارح أن يقول غير بعيد حصوله لأكثر عوام المؤمنين، غير أنه لاحظ تفسير الْمُسْتَشْكَل لأكثر عوام المؤمنين بقوله وهم معظم هذه الأمة فأورده احتياطا وزاد في الاحتياط قوله أو لجميعها، أي وإذا كان لا يبعد حصوله لمعظم هذه الأمة فلا يلزم من صحة القول بعدم صحة إيمان المقلد تكفير أكثر العوام كما قاله المستشكل.

(قوله: فيما قبل آخر الخ)

الذي يرفع فيه العلم النافع، ويكثر فيه الجهل المضر، ولا يبقي فيه التقليد المطابق فضلا عن المعرفة عند كثير ممن يظن به العلم فضلا عن كثير من العامة، ولعلنا أدركنا هذا الزمان بلا ريب والله المستعان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظم، وفي الحديث عن أبي أمامة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تكون فتنة في آخر الزمان يصبح الرجل فيها مؤمنا ويمسى كافراً إلا من أجاره الله تعالى بالعلم، وبالجملة فالاحتياط في الأمور هو أحسن ما يسلكه العاقل لاسيما في هذا الأمر الذي هو رأس المال وعليه ينبني كل خير، فكيف يرضى ذو همة ان يرتكب منه ما يكدر مشربه من التقليد المختلف فيه، ويترك المعرفة والتعلم للنظر الصحيح الذي يأمن معه من كل مخوف، ثم يلتحق معه بدرجة العلماء الداخلين في سلك قوله تعالى: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ} [آل عمران: ١٨] الآية فلا يتقاصر

[حاشية الدسوقي]

أي في الزمن الذي قبل آخر الزمان وهو ظرف لـ "حصول". (قوله: الذي) نعت لآخر. (قوله: لا يبقى فيه) أي في آخر الزمان. (قوله: فضلا عن المعرفة) أي أنه لا يبقى في آخر الزمان تقليد ولا معرفة، وعدم بقاء المعرفة أولى بالانتفاء.

(قوله: عند كثير) ظرف لـ "يبقى". (قوله: ولعلنا أدركنا هذا الزمان) أي وهو الزمان الذي لا يبقى الخ، ولعل هنا للإشفاق، وهو توقع المكروه لأن إدراك هذا الزمان من المكروه لا للترجي وهو توقع المحبوب، قال الشيخ المَلَّوي وإذا كان هذا زمان المصنف فكيف يكون زماننا الآن الذي يقع فيه ممن هو مشهور بالعلم ما هو شنيع الاعتقاد، فمنهم من يقول إن كلامه تعالى بحروف وأصوات، ومنهم من يقول صفات السلوب وجودية، ومنهم من يصف الأنبياء غير نبينا بأنهم ناقصوا الكرم والعلم، ومنهم من ينسب الكذب للأنبياء، ومنهم

من ينسب النقص لبعض الملائكة كهاروت وما روت، ومن كان يصدر عنه هذا فيجب أن لا يؤخذ عنه العلم، بل تجب مجانبته.
(قوله: بلا ريب) أي بلا شك. (قوله: وفي الحديث الخ) دليل لكون آخر الزمان يحصل فيه ما ذُكر من رَفْعِ العلم وثبوت الجهل.
(قوله: أُمَامَةَ) بضم الهمزة. (قوله: تكون) أي توجد (قوله: مؤمنا) أي متلبسا بالإيمان كأن يعتقد حرمة شهادة الزور مثلا.
(قوله: كافراً) أي متلبسا بالكفر كأن يشهد بالزور معتقداً حِلِّيَّةَ ذلك.
(قوله: أجاره) أي حماه، وقوله بالعلم أي النافع بأن يعمل بمقتضاه. (قوله: وبالجملة الخ) الجار والمجرور متعلق بمحذوف يدل عليه الكلام، يقدر بعد الفاء في قوله فالاحتياط، وذلك المحذوف جواب شرط مقدر، والمعنى إذا عرفت ما تقرر فنقول بالجملة أي قولا متلبسا بالجملة أي قولاً اجمالياً الاحتياط. (قوله: ما يسلكه) أي ما يرتكبه ويتعاطاه. (قوله: لا سِيَّمَا) "لا" نافية للجنس و "سيَّ" اسمها بمعنى مثل، و "ما" موصول اسمي بمعنى الذي واقعة على الاحتياط، وهي في محل جرٍ بإضافة سيَّ إليها وخبر لا محذوف أي لا مثل الاحتياط في هذا الأمر موجود، أي فالاحتياط في هذا الأمر أقوى بحيث لا يماثله في القوة احتياط، والاحتياط الأخذ بالأحوط.
(قوله: في هذا لأمر) أي وهو ما يجب لله وما يستحيل وما يجوز، وما يجب للرسل وما يستحيل وما يجوز، والاحتياط في ذلك يكون باعتقاده اعتقاداً جازماً ناشئاً عن الدليل.
(قوله: الذي هو رأس المال) أي كرأس المال فشبه الأمر المذكور من حيث اعتقاده على الوجه السابق برأس المال بجامع أن كلا ينشأ عنه خير، فالأمر المذكور ينشأ عنه صحة الفروع كالصلاة والصوم الخ، ورأس المال ينشأ عنه الربح بالتَّجَرِ فيه.
(قوله: وعليه) أي على الأمر المذكور من حيث اعتقاده ينبني أي يترتب كل خير من صحة العبادة، ودخول الجنة، والتنعم بها، وهذا في قوة التعليل لما قبله أي وإنما كان هذا الأمر كرأس المال لأنه يترتب عليه كل خير، فهو يشير لوجه الشبه.
(قوله: فكيف يرضي) استفهام انكاري بمعنى النفي، أي فلا يرضى ذو همة عظيمة، فالتنوين للتعظيم. (قوله: منه) أي فيه، والضمير لهاذا الأمر. (قوله: ما يكدر) أي الأمر الذي يكدر مشربه أي شربه والمراد به اعتقاده. (قوله: من التقليد) بيان لما. (قوله: ويترك) عطف على يرتكب. (قوله: للنظر) أي للدليل. (وقوله: الصحيح) أي من جهة المادة والصورة (قوله: الذي يأمن) صفة لما ذكر من المعرفة والتعلم، فقوله معه أي مع ما ذكر من الأمرين. (قوله: من كل مخوف) أي من كل أمر يخاف منه. (قوله: ثم يلتحق معه) أي مع ما ذُكر من المعرفة والتعلم أي ثم يلتحق بدرجة العلماء حالة كونه مصاحبا لما ذكر من مصاحبة السبب للمسبب، والمراد بدرجة العلماء مرتبتهم. (قوله: في سلك قوله تعالى) الإضافة للبيان. (وقوله: أنه لا إله إلا هو) أي بأنه لا إله إلا هو لأن مادة الشهادة تتعدي بالباء. (قوله: والملائكة) عطف على الله أي وشهدت الملائكة وأولو العلم أنه لا إله إلا هو، ففيه حذف من الثاني لدلالة الأول. (قوله: قائما) حال من الجلالة حال لازمة، واعتذر عن انفراده تعالى بالحال دون المعطوفين عليه وإن كان مثل جاء زيد وعمرو راكبًا لا يجوز بأن هذا إنما جاز لعدم الإلباس، وأخرت الحال عن المتعاطفين للدلالة على علو

عن هذه الرتبة المأمونة الزكية إلا ذو نفس ساقطة وهمة خسيسة، لكن على العاقل أن بنظر أولاً فيمن يحقق له هذا العلم، ويختاره للصحبة من الأئمة المؤيدين من الله تعالى بنور البصيرة الزاهدين بقلوبهم في هذا العرض الحاضر، المشفقين على المساكين الرؤفاء على ضعفاء المؤمنين فمن وجد أحداً على هذه الصفة في هذا الزمان القليل الخير جداً فليشد يده عليه وليعلم أنه لا يجد له والله أعلم ثانيا في عصره، إذ من يكون على هذه الصفة أو قريبا منها لا يكون منهم في أوآخر الزمان إلا الواحد ومن يقرب منه على ما نص عليه العلماء، ثم الغالب عليه في هذا الزمان الخفاء بحيث لا يرشد إليه إلا قليل من الناس، وليشكر الله سبحانه الذي أطلعه على هذه الغنيمة العظمى آناء الليل وأطراف النهار إذ أظفره مولاه الكريم جل وعز بمحض فضله بكنز عظيم من كنوز الجنة ينفق منه ما شاء وكيف شاء، وقليل أن يتفق اليوم وجود مثل هذا إلا لنادر من السعداء وأما من يقرأ

[حاشية الدسوقي]

مرتبتها، وقال ابن هشام: التحقيق أن قائماً نُصِبَ على المدح، والمراد بالقسط العدل. (قوله: عن هذه الرتبة) أي رتبة المعرفة والتعلم للنظر الصحيح المترتب عليه ما ذكر.

(قوله: ساقطة) أي دنية. (قوله: خسيسة) أي حقيرة دنية. (قوله: لكن على العقل الخ) أي وإذا علمت أن التقليد لا يكفي وأنه لابد من المعرفة والتعلم للنظر الصحيح فلا تتعلم العقائد بأدلتها الإ على عارف حق المعرفة؛ لا على كل من يدعي العلم، فدفع بالاستدراك ما يُتوهم من أنه يتعلم على كل من تصدى للتعليم، وهذا شروع في نصيحة المسلمين من جهة المشايخ الذين يُتلقى عنهم هذا العلم، ومن جهة الكتب التي ينبغي تعاطيها والاعتناء بها من كتب هذا الفن.

(قوله: أن ينظر أولاً) أي أن يبحث ويفتش على من يُحقِّق الخ وقوله أولاً أي قبل الشروع في هذا العلم. (قوله: من الأئمة) بيان لمن يحقق الخ، ف "من" بيانية مشوبة بتبعيض. (قوله: بنور البصيره) البصيرة: عَيْنٌ في القلب يُدرك بها المعاني كالعين القائمة بالرأس التي يدرك بها المحسوسات، ونور البصيرة هو العلم، فكأنه قال: من المؤيدين من الله بالعلم، والتأييد: التقوية.

(قوله: الزاهدين بقلوبهم في هذا العَرَض) أي: المعرضين بقلوبهم عن هذا العَرَض، وهو الدنيا، أعني الذهب والفضة، وسميت عرضا لزوالها كالعرض فإنه لا يبقى زمانين، وأشار بقوله بقلوبهم إلى أن وجود المال في اليد إذا كان مع زهد القلب وعدم تعلقه به لا ينافي التأييد من الله بالعلم، وأنه لا تضر صحبته فقد وُجِدَ المالُ الكثير في يد بعض أكابر الصحابة كسيدنا عثمان وعبد الرحمن ابن عوف وغيرهم.

واعلم أنَّ الزهد هو الاقتصار في تعاطي الحلال على قدر الحاجة، والورع: هو ترك المحرمات والشبهات وتعاطي الحلال، ولو فوق الحاجة.

(قوله: المشفقين على المساكين) أي: الذين لا علم عندهم. (قوله: الرؤفاء) أي: الذين عندهم رأفة وشِدَّةُ رحمة. (قوله: على ضعفاء المؤمنين) المراد بهم البلداء الذين لا يفهمون بسهولة. (قوله: على هذه الصفة) أي المذكورة في قوله المؤيدين الخ، والمراد جنس الصفة الصادق بصفات متعددة فلا ينافي أن المذكور صفات لا صفة واحدة.

(قوله: القليل الخير) أي القليل خير أهله، أي معرفتهم بالعلوم أي الذي قل فيه أهل المعرفة بالعلوم. (قوله: فليشد يده عليه) كناية عن كثرة ملازمته. (قوله: لا يكون منهم) أي من فقد، راعى معناها لجمع الضمير يعنى أنه لا يوجد في آخر الزمان منهم أي من الذين يكونون على هذه الصفة إلا الواحد يعني مشغولاً بتعليم هذا العلم وبنشره، وهذا لا ينافي أن القطب وأصحابه من أهل الدائرة لا ينقطعون حتى تقوم الساعة كما نص أبو نعيم في الحلية لأن الغالب عليهم الخفاء في هذا الزمان، فلا يطلع عليهم أحد الإ من قَلَّ، أو المراد لا يكون منهم إلا الواحد الخ يعني في قُطْرٍ واحد. (قوله: أو من يقرب منه) وهو الاثنان. (وقوله: عليه) أي على الواحد الذي على الصفة المذكورة. (وقوله: ثم الغالب عليه) مبتدأ خبره الخفاء (قوله: على ما نص عليه العلماء) أي إما بالكشف أو من بعض الأحاديث. (قوله: بحيث لا يُرْشَد إليه) بالبناء للمفعول أي لا يُدَلَّ عليه. (قوله: وليشكر الله) عطف على قوله فليشدَّ يده عليه. (قوله: الذي أطلعه على هذه الغنيمة) أي وهو الشيخ الذي على هذه الصفة. (قوله: آناء الليل) أي: أجزاء الليل وهو ظرف ليشكر، والآناء: جمع إِنى أو أُنو وهو الجزء من الزمن. (قوله: وأطراف النهار) أي أجزاءه (قوله: إذ أظفره) أي لأنه أظفره وهو علة لقوله وليشكر الله. (قوله: بمحض فضله) أي بفضله المحض أي الخالص من شوائب الجبر. (قوله: بكنز عظيم) أي وهو الشيخ الذي على هذه الصفة المتقدمة، فشبهه بالكنز بجامع الإنفاق من كل، فالكنز يُنفق منه ومن على هذه الصفة يُنفق من علومه ومعارفه التي يعلمها له، واستعير اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحية، وشبهه بالكنز وإن كان أعظم من الكنز في المعنى نظراً لكون الكنز أعظم من حيث الحس. (قوله: ما شاء) أي: متى أراد الإنفاق، والمراد بالإنفاق التعلم، فشبهه بالإنفاق واستعار اسم المشبه به للمشبه، واشتق من الإنفاق يُنفق بمعنى يتعلم على طريق الاستعارة التبعية. (قوله: كيف شاء) أي وعلى أي

هذا العلم على من يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التي ذكرناها فمفاسد صحبة هذا دنيا وأخرى أكثر من مصالحها، وما أكثر وجود

مثل هؤلاء في زماننا في كل موضع نسأل الله تعالى السلامة من شر أنفسنا ومن شر كل ذي شر بجاه نبيه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وليحذر المبتدي جهده أن يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر

[حاشية الدسوقي]

وجه أراده. (قوله: هذا العلم) أي علم العقائد. (قوله: التعرض له) أي لهذا العلم (قوله: صحبة هذا) أي الذي يتعاطى التعرض له وليس على الصفة التي ذكرناها.

(قوله: دنيا وأخرى) مرتبط بقوله مفاسد أي فصحبة هذا مفاسدها الحاصلة في الدينا كالمقت الذي يحصل له من الناس بسبب اعتقاده في الله خلاف الواقع، والحاصلة في الأخرى من العذاب الأليم. (قوله: أكثر من مصالحها) أي أكثر من مصالح صحبته. (قوله: مثل هؤلاء) أي المتعاطين للتعرض لهذا العلم وليسوا على الصفة المذكورة. (قوله: في زماننا) متعلق بوجود، وكذا قوله في كل موضع لكن الأول تعلق به وهو مطلق، والثاني تعلق به مقيداً فلم يلزم تعلق حرفي جر متحدي اللفظ والمعنى بعاملٍ واحدٍ، لأن الشيء المطلق مغاير لنفسه مقيداً. (قوله: بجاه) أي حال كوننا متوسلين في قبول دعائنا بجاه أي بمنزلة نبيه عنده. (قوله: جهده) أي طاقته.

(قوله: أصول دينه) أي وهي عقائد التوحيد. (قوله: من الكتب) أي من كتب التوحيد. (قوله: التي حشيت) أي مُلئت. (قوله: بكلام الفلاسفة) أي كقولهم إن الحادث قسمان حادث بالذات ويفسرونه بما يحتاج في وجوده إلى مؤثر سواء سبقه عدم أوْ لا، فالأول كأفراد الإنسان، فإنها تحتاج في وجودها لمؤثر، وقد سبقها العدم. والثاني كالأفلاك، فإنها محتاجة في وجودها لمؤثر ولم يسبقها عدم، وحادث بالزمان ويفسرونه بما سبق وجودَهُ عدَمٌ كأفراد الإنسان، والقديم قسمان قديم بالذات ويفسرونه بما لا يحتاج في وجوده لمؤثر كذات المولى، وقديم بالزمان ويفسرونه بما لم يسبقه عدمٌ احتاج في وجوده لمؤثر أوْ لا، فالأول كالأفلاك فإنها عندهم لم يسبقها عدمٌ؛ لأنها ناشئة عن العقول بطريق العلة، والثاني كذات المولى. وظهر من هذا أنَّ كلَّ قديمٍ بالذات قديم بالزمان، ولا عكس. وأنَّ كلَّ حادث بالزمان حادث بالذات ولا عكس، فالمولى قديم بالذات والزمان، وأفراد الإنسان حادثة بالذات والزمان، والأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان بالمعنى المذكور عند الفلاسفة.

واعلم أنهم يقولون واجب الوجود سبحانه واحدٌ من كل جهةٍ، فلا قدرة له ولا إرادة ولا صفة له زائدة على ذاته، والواحد من كل جهة إنما ينشأ عنه واحد بطريق العلة، فالواحد الذي ينشأ عنه بطريق العلة يقال له العقل الأول، ثم إنَّ ذلك العقل متصف بالإمكان من حيث إن الغير أثر فيه وبالوجوب لعلته، فهو قديم لعلته حادث باعتبار ذاته، فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى عقلٌ ثانٍ، ونشأ عنه من الجهة الثانية فلك أول وهو فلك الأفلاك المسمى في لسان الشرع بالعرش، وهذا العقل الثاني مدبر لذلك الفلك المذكور، ثم إن هذا العقل الثاني متصف بالإمكان من حيث إن الغير وهو العقل الأول أثر فيه بطريق العلة، وواجب لعلته فهو حادث لذاته قديم لعلته، فنشأ عنه باعتبار الجهة الأولى فلك ثان، وهو المسمى في لسان الشرعي بالكرسي، ونشأ عنه باعتبار الجهة الثانية عقل ثالث مدبرا لذلك الفلك الثاني ثم إن ذلك العقل الثالث اتصف بالإمكان من حيث إن الغير أثر فيه وبالوجوب من حيث علته، فنشأ عنه من الجهة الأولى فلك ثالث وهو السماء السابعة، ونشأ عنه من الجهة الثانية عقل رابع مدبر لذلك الفلك الثالث، وهكذا إلى سماء الدينا، فتكاملت الأفلاك بسماء الدنيا تسعة، والعقول بالعقل المدبر لذلك الفلك عشرة، ويسمون ذلك العقل المدبر لفلك القمر وهو سماء الدنيا بالعقل الفياض لإفاضته الكون، والفساد على ما تحت فلك القمر من أنواع الحيوانات والمعادن والنباتات، وبهذا ظهر لك وجه قولهم إن الأفلاك حادثة بالذات قديمة بالزمان، وأنه لا أول لها تبعا لعلتها؛ لأن المعلول يقارن علته، ومثلها في ذلك العقول وسائر الأنواع من الحيوانات والنباتات والمعادن، وأما أفرادها فهي حادثة ذاتا وزماناً، ومن هذا تعلم أن قول الفلاسفة العالم قديم مرادهم أنه قديم بالزمان وأن المراد بالعالم الأفلاك والعقول وأنواع الحيوانات لا أفردها فتأمل.

(قوله: وأولع) مبنى للمجهول، أي تعلق.

(قوله: وهوسهم) الهوس نوع من الجنون، والمراد به هنا كلامهم الفاسد كالذي ذكرناه، فقوله وما هو كفر بيان له، ولا شك أن قولهم:

الأفلاك قديمة بالزمان ناشئة عن العقول بطريق العلة وقولهم إن المولى لا اختيار له كفر.
صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات، وذلك ككتب الإمام الفخر في علم الكلام وطوالع البيضاوي، ومن حذا حذوهما في ذلك، وقل أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون له نور إيمان في قلبه أو لسانه، وكيف يفلح من والى من حاد الله ورسوله وخرق حجاب الهيبة ونبذ الشريعة وراء ظهره وقال في حق مولانا جل وعز وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام

[حاشية الدسوقي]

(قوله: صراح) بضم الصاد أي خالص (قول من عقائدهم) بيان لهوسهم الذي هو كفر صراح. (قوله: التي ستروا نجاستها) أي أخفوا فسادها، فشبه الفساد بالنجاسة واستعار اسم المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التصريحيه. (وقوله: بما ينبهم) أي بما يخفى على كثير.

(وقوله: من اصطلاحاتهم) بيان لما ينبهم على كثير، وذلك كقولهم إن الأفلاك قديمة بالزمان موجودة بطريق التعليل فهذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد وأخفوا فساده بقولهم الأفلاك حادثة بالذات، وأما أهل السنة والمعتزلة فيقولون إن الأفلاك خلقها المولى باختياره ومسبوقة بالعدم، والحاصل أن الفلاسفة يقولون بقدم العالم الأفلاك والعقول وأنواع الحيوانات قدماً زمانياً، وأنها موجودة بطريق العلة، ولا شك أن هذا الكلام معناه المعتقد لهم فاسد فستروا فساده باصطلاحاتهم التي اصطلحوا عليها من تقسيم القديم لقسمين قديم بالذات وقديم بالزمان، وعرفوا كلا بتعريف، وتقسيم الحادث لقسمين حادث بالذات وحادث بالزمان، وعرفوا كلا بتعريف المفيد لكون العالم حادثا بالذات، وإن كان قديما بالزمان وهذه الاصطلاحات تخفى على كثير من أهل العلم، وأما أهل السنة فيقولون العالم كله حادث بالذات وبالزمان ومسبوق بالعدم.

(قوله: وعباراتهم الخ) عطف تفسير فتقسيم كل من القديم والحادث لقسمين وتعريف كل منهما هو المراد باصطلاحاتهم وعباراتهم، (وقوله: التي هي أسماء بلا مسميات) أي بلا مسميات صحيحة، فقولهم مثلا العالم قديم بالزمان لأن القديم بالزمان هو ما لا أول له وإن احتاج لمؤثر هذه العبارة اسم مسماها أي معناها فاسد.

(قوله: وذلك) أي وما ذكر من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة. (قوله: ككتب الإمام الفخر الرازي في علم الكلام، وطوالع البيضاوي ومن حذا حذوهما) أي ومن سلك مسلكهما كالأرموى والعلامة السعد والعضد وابن عرفة، قال البرهان اللقاني في هداية المريد إن كلام الأوائل كان مقصور على الذات والصفات والنبوات والسمعيات؛ فلما حدثت طوائف المبتدعة كثر جدالهم مع علماء الإسلام وأوردوا شُبَهَاً على ما قرره الأوائل، وخلطوا تلك الشبه بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا ضلالهم، فتصدي المتأخرون كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبه وهدم تلك القواعد فاضطروا لإدراجها في كتبهم لأجل أن يتمكنوا من الرد عليهم ببيان المقصود منها، وإيضاح مفاسدها، فظهر أنهم معذورون في إدراجها في كتبهم ولا لوم عليهم في ذلك ولا يصح توجيه الذم إليهم، وتحذير بعض المتأخرين عن تعاطي كتبهم إنما هو للقاصرين الذين لا يصلون لفهمها. اهـ.

(قوله: و قل أن يفلح الخ) لم يقصد بذلك الفخر ومن معه، بل العقباني من معاصريه، لأن هؤلاء لا اعتراض عليهم لأنهم إنما فعلوا ذلك ليتمكنوا من الرد عليهم فقد فعلوا المناسب في ذلك الزمان قاله شيخنا الملوى. (قوله: أنَّ يُفلح) أي يفوز بالمقصود (قوله: أو يكون له) أي لمن أولع، وهو معطوف على يفلح.

(قوله: نور إيمان في قلبه أو لسانه) نور الإيمان الذي يكون في القلب يرجع للتجليات والخواطر الرحمانية والكشوفات الربانية، والذي يكون في اللسان يرجع لما يجري على اللسان من الكلمات الطيبة التي ترضي المولى سبحانه.

(قوله: من والى من حاد الله) أي كيف يفلح شخص والى وصاحب من حاد الله أي عاداه، والمراد بمن والى وصاحب من حاد الله الشخص المتولع بصحبة كلام الفلاسفة. (قوله: وخرق حجاب الهيبة) أي وخرق هيبة الله الشبيهة بالحجاب، فإضافة حجاب للهيبة من إضافة المشبه به للمشبه، وخرق الهيبة من حيثُ إنه أوقع الخدش في الذات العلية باعتقاده الفاسد فيها من أنه لا اختيار لها، وإن

تأثيرها بطريق العلة، ويحتمل أن يكون في الكلام استعارة بالكناية وتخييل حيث شبه هيبة الله بملك عظيم مستور بحجاب على طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات الحجاب تخييل، وخرق ترشيح. (قوله: وراء ظهره) أي خلف ظهره وطرحه للشريعة خلف ظهره كناية

١٢ بيان الصفات الواجبة لله تعالى

ما سولت له نفسه الحمقاء ودعاه إليه وهمه المختل، ولقد خذل بعض الناس فتراه يشرف كلام الفلاسفة الملعونين ويشرف الكتب التي تعرضت لنقل كثير من حماقاتهم، تمكن في نفسه الأمارة بالسوء من حب الرياسة وحب الإغراب على الناس بما ينبهم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات يوهمهم أن تحتها علوما دقيقة نفيسة وليس تحتها إلا التخليط والهوس والكفر الذي لا يرضى أن يقوله عاقل، وربما يؤثر بعض الحمقى هوسهم على الاشتغال بما يعنيه من التفقه في أصول الدين وفروعه على طريق السلف الصالح والعمل بذلك، ويرى هذا الخبيث لانطماس بصيرته وطرده عن باب فضل الله تعالى إلى باب غضبه أن المشتغلين بالتفقه في دين الله تعالى العظيم الفوائد دنيا وأخرى بلداء الطبع ناقصو الذكاء فما أجهل هذا الخبيث وأقبح سريرته وأعمى قلبه، حتى رأى الظلمة نورا والنور ظلمة، {وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ * سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ} [المائدة: ٤١] نسأله سبحانه أن يعاملنا ويعامل جميع أحبتنا إلى الممات بمحض فضله وأن يلطف بجميع المؤمنين ويقيهم في هذا الزمان الصعب موارد الفتن بجوده وكرمه بجاه أشرف الخلق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم.

[بيان الصفات الواجبة لله تعالى]
(ص) فمما يجب لمولانا جل وعز

[حاشية الدسوقي]

عن عدم عمله بها. (قوله: ما سولت له نفسه) أي ما زينت له نفسه الحمقاء أي السالكة غير طريق الصواب من كون الأفلاك ليست مخلوقة لله باختياره، ومن كون السبب العادي مُؤثرا فيما قارنه، ومن إدراك العقل للأحكام الشرعية وعدم الاحتياج للرسل.

(قوله: وهمه) أي قوته الواهمة. (قوله: من حماقاتهم) أي من عقائدهم الفاسدة، وأطلق عليها حماقات لأنها لا تنشأ إلا عن حمق وارتكاب للطريق التي لا تؤدي للصواب.

(قوله: من عبارات) أي كالعبارات التي ذكرناها من أن القديم فسمان والحادث فسمان، وإنما ذكرناها فيما سبق لأجل فهم المقام لا لحبها وحب الإغراب بها.

(قوله: واصطلاحات) عطف مرادف لأن المراد بها نفس العبارات. (قوله: والكفر) أي من حيث بعض الأمور كقولهم الأفلاك قديمة بالزمان صادرة بدون اختيار المولى. (قوله: وربما يؤثر) أي يقدم (قوله: هوسهم) أي الاشتغال بهوسهم أي بهوس الفلاسفة أي بكلامهم الفاسد الذي شأنه لا يصدر إلا عمن به الهوس وهو نوع من الجنون. (قوله: من التفقه) أي التفهم. (قوله: على طريق السلف الخ) أي من ذكر دليل على العقيدة واضح خال عن الشبه وعن كلام الفلاسفة، والجار والمجرور متعلق بالاشتغال. (قوله: والعمل بذلك) أي بما يعنيه وهو عطف على الاشتغال. (قوله: لانطماس بصيرته) أي عينه التي في قلبه. (قوله: حتى راى الظلمة) المراد بها علم الفلسفة. (قوله: النور) وهو التفقه في الدين، وقد جرت عادة الله بمصر أن البهجة والظهور إنما يكون لمن يتعاطى علم الشريعة المطهرة، وأما من يتعاطى علوم الفلسفة فلا بهجة له ولا يقرأ في الأزهر.

(قوله: من يرد الله فتنته الخ) فيه إشارة إلى أن ذلك الخبيثَ شَبيهٌ بالكفار الذين نزلت في حقهم هذه الآية. (قوله: موارد الفتن) أي طرق الضلالات كعلم الفلسفة فإنه طريق للضلالات، فالموارد جمع مورد بمعنى الطريق، والفتن جمع فتنة بمعنى الضلالة.

(قوله: بجوده وكرمه) أي حالة كون ذلك اللطف والإيقاء مما ذكر ملتبسا بجوده من التباس الجزئي بالكلي، وعطف الكرم على الجود مرادف. (قوله: بجاه) أي حالة كوننا متوسلين في قبول دعائنا المذكور بجاه أي بمرتبة سيد الخلق عنده تعالى.

[بيان الصفات الواجبة لله تعالى]
(قوله: فمما يجب لمولانا) الفاء واقعة في جواب شرط مقدرٍ، تقديره إذا سألت عما يجب لمولانا فنقول لك مما يجب له الخ، وقوله مما يجب خبر مقدم وقوله عشرون صفة مبتدأ مؤخر أي فنقول لك عشرون صفة بعض ما يجب له أي بعض الذي وجب علينا معرفته، ويحتمل أن عشرون مبتدأ خبره محذوف وقوله مما يجب حال أي فنقول لك عشرون صفة يجب على المكلف معرفتها تفصيلا حالة كون العشرين بعض الواجب لمولانا الذي وجبت علينا معرفته، لأن الواجب لمولانا الذي لا يقبل الانتفاء لا نهاية له، لكن بعضه نصب لنا دليلاً على خصوصه فوجب علينا معرفته تفصيلا وهو العشرون صفة، وبعضه لم ينصب لنا عليه دليلاً وهو ما عدا العشرين فوجب علنا معرفته تفصيلا وهو العشرون صفة، وبعضه لم ينصب لنا عليه دليلا وهو ما عدا العشرين فوجب علينا معرفته إجمالا لا تفصيلا لعدم ما يدل على تعيينه، فَعُلِم أن الواجب لله تعالى الذي لا يقبل الانتفاء أمر كلي تحته قسمان، أحد القسمين العشرون، وبهذا تعلم أن قول المصنف فمما يجب لمولانا الخ لا ينافي قوله أولاً "ويجب على كل مكلف أن يعرف ما يجب لمولانا" لأن العشرين بعض الواجب لمولانا الذي يجب علينا معرفته لا أنها عينه، وعلى الاحتمال الثاني فقوله فمما يجب لمولانا المراد بالوجوب عدم قبول الانتفاء أي فمن الأمور الواجبة له تعالى التي لا يقبل ثبوتها الانتفاء التي يجب علينا معرفتها، وظهر لك مما قلنا إن عشرون صفة ليس فاعلاً ل "يجب" لئلا يلزم خلو جملة
عشر ون صفة
(ش) أشار بمن التبعيضية إلى أن صفات مولانا جل وعز الواجبة له لا تنحصر في هذه العشرين إذ كمالاته تعالى لا نهاية لها، لكن العجز عن معرفة ما لم ينصب عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى

[حاشية الدسوقي]
الصلة عن العائد. (قوله: عشرون صفة) المراد بالصفة ما ليس ذاتاً، فيصدق بالنفسية والسلبية والمعاني والمعنوية، لا ما كان موجودا في الخارج زائدا على الذات، وإلا كان قاصرا على المعاني.
واعلم أن العشرين المذكورة بعضها دليله عقلي وهو ما عدا السمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلماً، وبعضها دليله نقلي وهو الستة المذكورة، وأما ما عدا العشرين مما يجب له تعالى فدليله نقلي فقد ورد في عدة أحاديث ما معناه أن لله تعالى كمالات لا نهاية لها، فيجب علينا أن نؤمن بها إجمالاً بأن نعتقد ونذعن أن له تعالى كمالات لا نهاية لها، وأن العشرين صفة المذكورة على أربعة أقسامٍ:
قسم عدمي اتفاقاً، أي مفهومه عدم شيءٍ وهو صفات السلوب.
وقسم موجود في خارج الأعيان اتفاقا، بحيث يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا، وهو صفات المعاني.
وقسم له ثبوت في نفسه ولم يرتق لمرتبة الوجود في خارج الأعيان، فلا يمكن رؤيته وهو المعنوية.
وقسم اخْتُلِفَ فيه وهو النفسية كما يأتي.
(قوله: الواجبة له) أي التي لا تقبل الانتفاء ولا يمكن انفكاكها عنه.
(قوله: إذ كمالاته) أي صفاته الوجودية لا نهاية لها، إن قلت: إنَّ كمالاته جمع مضاف فيكون عاماً، والحكم على العام كلية أي محكوم فيه على كل فردٍ فردٍ، فيقتضي أن كل فرد من كمالاته لا نهاية له مع أنه متناه، فالجواب أن الحكم على العام على وجهين تارة يكون كلية نحو رجال البلد يأكلون الرغيف، وتارة يكون على المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة، وما نحن فيه من هذا القبيل لا من الأول، أي هيئة كمالاته لا نهاية لها. إن قلت إن كمالاته تعالى صفات وجودية، وما وجد في الخارج متناه. قلت: ذلك في الحادث الموجود خارجاً لما قامت عليه الأدلة من استحالة وجود حوادث لا تتناهى، وأما كمالاته تعالى فهي موجودة في الخارج ولا نهاية لها لكونها قديمةً، وليس المراد أنها لا نهاية لها في الذهن وإن كانت متناهية في الخارج كما ذهب إليه بعضهم، ومع كون كمالات الله لا نهاية لها في الخارج يعلمها المولى تفصيلاً، ويعلم أنها لا نهاية لها في الخارج، فإن قلت إن علمها تفصيلا يستلزم أنها لها نهاية فقولكم يعلمها

تفصيلاً ولا نهاية لها فيه تناف. قلت: ذلك الاستلزام والتنافي بحسب عقولنا القاصرة لا بحسب نفس الأمر، إذ قد يكون الشيء جائزاً في نفس الأمر والعقل يستبعده كما اتفق الشيخ المتبولي أنه كان عنده إنسان من تلامذته فأدخله الخلوة بعد العصر فرأى ذلك التلميذ أنه عند أمه ومكث عندها ستة أشهر، ثم اشتاق للشيخ فرأى نفسه خارجا من الخلوة بعد العصر ولم يسلم عليه أحدٌ.

(قوله: عن معرفة ما لم ينصب الخ) أي عن معرفته تفصيلا، أما معرفته إجمالا فلم نعجز عنها، وحينئذ فمعرفته إجمالا واجبة علينا ونؤاخذ بتركها.

(قوله: لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى) أي لا بطريق الجبر.

واعلم أن الممتنع إما أن يكون امتناعه لذاته كالجمع بين النقيضين، وهذا القسم لم يقع التكليف به، وإن جاز عقلاً، وادعى بعضهم وقوع التكليف به، وثمرة التكليف به وإن كان لا يحصل ذلك المكلفُ بِهِ الإثابةُ على الامتثال بتعاطي الأسباب والعقاب على عدم الامتثال.

وإما أن يكون امتناعه لفقد شرط يعلمه الله أو لوجود مانع يعلمه، وإن كان ممكنا لذاته كالطيران في الهواء وحمل الجبل، وهذا القسم قال الجمهور إنه لم يقع التكليف به.

وإما أن يكون امتناعه لتعلق علم الله بعدم وقوعه من كونه ممكناً في ذاته كإيمان أبي جهل، وهذا القسم اتفقوا على أنَّ التكليف به جائز وواقعٌ، والظاهر أن معرفة الكمالات التي لم ينصب لنا عليها دليلا بالخصوص من الممتنع لفقد شرط أو وجود مانع، وحينئذ فيحتمل أن يكون المولى كلفنا بها ولم يؤاخذنا لعجزنا عنها، ونخرج من عهدة التكليف بمجرد تعاطي الأسباب، ويحتمل أنه لم يكلفنا بها أصلاً وهو الموافق لقول الجمهور، فقول الشارح لا نؤاخذ به محتمل لأن يكون المعنى لا نؤاخذ به لأنه لم يكلفنا بها أصلاَ، ولأن يكون كلفنا به ولكنه لم يعاقبنا على عدم تحصيله لأنه ليس في قدرتنا.

والحاصل أن ما نصب لنا عليه دليلاً من الصفات يجب علينا معرفته تفصيلاً، وما لم ينصب لنا عليه دليلا يجب علينا معرفته إجمالا لا تفصيلاً، فقول المصنف فيما سبق ويجب على كل مكلف شرعاً

١٢٠١ مبحث الوجود

[مبحث الوجود]

(ص) وهي الوجود (ش) معناه ظاهر، وفي عد الوجود صفة على مذهب الشيخ الأشعري تسامح، لأنه عنده عين الذات

[حاشية الدسوقي]

أن يعرف ما يجب الخ، أي أن يعرف تفصيلا فيما نصب عليه دليلاً، وإجمالا فيما لم ينصب عليه دليلاً، وهذا هو المراد بالمعرفة بقدر الطاقة البشرية التي ذكرناها هناك فتدبر.

(قوله: وهي الوجود) أي والعشرون صفة الوجود وما عطف عليه، فقوله "هي" مبتدأ، وقوله "الوجود وما عطف عليه" خبر فالعطف ملاحظ قبل الإخبار ليصح الحمل، وقدم الوجود لأن غيره من بقية الصفات متفرع عليه.

(قوله: معناه) أي وهو التحقق والثبوت في خارج الأعيان، ومعنى اللفظ ما يُعنى ويُقصد منه.

واعلم أن المسمى الذي وضع له اللفظ يقال له معنى من حيث إنه يفهم من اللفظ، ويقال له مدلول من حيث إن اللفظ يدل عليه، ويقال له حاصل في العقل من حيث حصولهُ في العقل، ويقال له موضوع له من حيث إن اللفظ وضع له أي لأجل إفادته.

(قوله: ظاهر) أي فلا حاجة لبيانه، وفيه أنه وقع الخلاف فيه؛ فقال الأشعري إن لفظ الوجود مشترك اشتراكاً لفظياً كعين فيكون موضوعاً لجميع الموجودات بأوضاع متعددة، فعنده ليس هناك وجود مطلق ووجود خاص هو فرد له، بل ليس هناك إلا حقائق متخالفة يطلق على كل واحدٍ منها لفظ الوجود، فمن ثم ذهب إلى أن وجود الشيء عينه، وقالت الحكماء إنه مشكك أي إنه موضوع للمفهوم الكلي المختلف الأفراد بالقوة والضعف إذ وجود الله أقوى من وجود زيد، وقالت المعتزلة: إنه متواطئ أي إنه موضوع للمفهوم

الذي تواطأت وتوافقت أفراده فيه، ثم اختلف في معناه فقال الأشعري: إنه عين الذات. وقال الرازي: إنه أمر اعتباري أي لا ثبوت له إلا في اعتبار المعتبر. وقال امام الحرمين والقاضي أبو بكر الباقلاني: إنه حال فله ثبوت في نفسه لكنه لم يصل لمرتبة الوجود الخارجي، وقالت الكرامية إنه صفة معنى فهو عندهم صفة متحققة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها، وقيل إنه صفة سلبية ويفسر بسلب العدم على الإطلاق، فوقوع الخلاف فيه يدل على عدم ظهور معناه؛ إذا لو كان معناه ظاهر لَمَا وقع الخلاف فيه.
وأجيب بأن المراد بظهور معناه تميزه عن مقابله وهو العدم فلا يحتاج لتعريف يميزه عن مقابله ويرفع التباسه به، وهذا لا ينافي أنه خفيٌ في ذاته فلذا وقع الخلاف فيه.
(قوله: تسامح) أي مجاز استعارة حيث شبه الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم بجامع أن كلاً منهما يقع صفة في اللفظ، فيقال ذات الله موجودة كما يقال ذات الله عالمةٌ، واستعار اسم المشبه به وهو لفظ صفة للمشبه، فيكون استعارة تصريحية؛ وعلى هذا يكون استعمال الصفة في قول المصنف عشرون صفة في الوجود وفي غيره من بقية الصفات من استعمال اللفظ في حقيقته بالنظر لغير الوجود من الصفات وفي مجازه بالنظر للوجود.
(قوله: لأنه عنده عين الذات) أي إن كانت الذات قديمة أو حادثة.
واعلم أن بعض العلماء أبقى قول الأشعري إن الوجود عين الذات على ظاهره من أن مفهوم الوجود هو مفهوم الذات؛ وعليه ففي عد الوجود من الصفات تسامح، وبعضهم أَوَّلَه بأن مراده أن الوجود ليس أمراً زائدا على الذات ثابتا في نفسه كالمعاني والمعنوية، فلا ينافي أنه اعتبار؛ إذ الْمُعْتَبِر يَعتبر تغايرهما بحسب المفهوم، وحينئذ فيرجع قول الأشعري إلى قول الرازي وعليه فلا يكون في عد الوجود من الصفات تسامح، واستدل على أن الوجود عين الذات بأنه لو كان الوجود غير الذات لزم إما أن يكون موجوداً أو معدوماً فإن كان موجوداً كان موجوداً بوجود وهذا الوجود موجود بوجود وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال، وإن كان معدوماً لزم اتصاف الوجود بمقابله وهو العدم، ويلزم أن تكون الذات المتصفة بالوجود معدومة وهو باطل، وفيه أنه إنما يلزم اتصاف الوجود بالعدم لو قلنا الوجود عدم ونحن قلنا الوجود معدوم أي أمر عدمي أي لا تحقق له في الخارج وإن كان له تحقق في نفسه، وهذا لا ضرر فيه، ولا يلزم منه أن تكون الذات الموجودة معدومة لأن الموجود يتصف بالعدمي ألا ترى أن الذات الموجودة تتصف بالإمكان فيقال هذه الذات ممكنة والإمكان أمر عدمي أي لا تحقق له في الخارج وإن كان له تحقق

١٢٠٢ مبحث القدم

وليس بزائد عليها، والذات ليست بصفة لكن لَمَّا كان الوجود توصف به الذات في اللفظ فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة صح أن يعد صفة على الجملة، وأما على مذهب من جعل الوجود زائداً على الذات كالإمام الرازي فعده من الصفات صحيح لا تسامح فيه، ومنهم من جعله زائدا على الذات في الحادث دون القديم وهو مذهب الفلاسفة
[مبحث القدم]
(ص) والقدم

[حاشية الدسوقي]
في نفسه. (قوله: وليس بزائد عليها) تفسير لقوله عين الذات وفيه أنَّ نفي الزيادة يصدق بأن يكون الوجود جزء الماهية؛ ولا قائل به، فكان الأولى حذف هذا التفسير لأن الوجود عند الشيخ عين الذات لا جزؤها، ويمكن الجواب بأنه لما حكم على الوجود بالعينية المضافة للذات ربما يتوهم التغاير لما اشتهر من أن المضاف غير المضاف إليه فنفي ذلك بقوله وليس بزائد عليها، ولم يلتفت لصدقه على أنه جزء لعدم القائل به.
(قوله: والذات ليست بصفة) أي فيكون الوجود ليس بصفة. (قوله: لكن لما كان الوجود الخ) استدراك دفع به ما يتوهم من نتيجة الدليل من أن الوجود لم يقع صفة، وكذا ما اشتق منه.

(قوله: في اللفظ) أي لا في المعنى؛ لأنه في المعنى عين الذات. (قوله: فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة) فيه أنَّ هذا من باب الإخبار لا من باب الوصف فيكون الوجود وقع محكوما به على الذات لا صفة لها، وأجيب بان المحكوم به وصف في المعنى للمحكوم عليه، فالمراد بالوصف في قوله: لكن لما كان الوجود توصف به الذات الوصف ولو بحسب المعنى، فإن قلت الوصف في المثال إنما وقع بالموجودية لا بالوجودية، قلت الوصف في المعنى إنما هو بالوجود لأن معنى قولنا ذات الله موجودة أنها ثبت لها الوجود، فيكون الوجود وصفاً لها، وملخص كلامه أن الوجود في المثال وقع محكوما به على الذات من حيث إطلاقه عليها لا من حيث إنه قائم بها، وعلى هذا يكون المقصود من الإخبار أن الذات يطلق عليها لفظ الوجود فيكون الإسناد مرجعه للفظ لا للمعنى، فيكون الإسناد لفظيا لا معنويا، وفيه أنه حكم تصديقي برهن عليه المتكلمون في كتبهم وأثبتوا صحته بحدوث العالم وإمكانه، وذلك يؤذن بأنه عندهم إسناد معنوى وأن المقصود من الإخبار أن الذات متصفة بالوجود بمعنى أنه وصف ثابت لها على أن الإسناد اللفظي كالمعدم فيكون ارتكابه عبثا فتأمل.

(قوله: أن يعد) أي أن يجعل. (قوله: على الجملة) أي حالة كون ذلك العد آتيا على الجملة أي الإجمال أي على حالة إجمالية أي لم يبين فيه كونه صفة في اللفظ لا في المعنى فهو صادق بكونه صفة في اللفظ وبكونه صفة في المعنى، ولكن المراد أنه صفة في اللفظ لا في المعنى؛ لأن الوجود عين الذات.

(قوله: زائدا على الذات) أي مغايراً لها، كانت الذات قديمة أو حادثة، والمراد به على هذا القول الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة، وقولنا غيره معللة بعلة حال من الحال أو من ضمير الواجب، وخرج به المعنوية فإنها معللة بالمعاني، وهذا هو مذهب الفخر الرازي، فإن قيل: إن مذهب الرازي نفي الحال فكيف يكون هذا مذهباً له. فالجواب أن المراد بالحال في التعريف الوجه والاعتبار فلا ينافي ما ذهب إليه من نفي الحال.

والحاصل أن الوجود عند الرازي أمر اعتباري فهو وإن نفى الحال لم ينف الاعتبار إذ لم يقل بنفيه أحدٌ، واستدل على أن الوجود غير الذات بأن ذاته تعالى غير معلومة لنا ووجوده معلوم لنا ينتج من الشكل الثاني ذاته غير وجوده، وفيه أنه إن كان المراد بالعلم العلم بالكنه فهو منفي فيهما، وإن كان المراد به العلم بأي وجه فهو موجود فيهما، فاحدي المقدمتين ممنوعةٌ، على أن هذا الدليل قاصر على وجود الذات العلية، والمدعى أن الوجود مطلقاً غير الذات، فالدليل أخص من المدعى. (قوله: لا تسامح فيه) قال بعضهم لا نسلم أنه لا تسامح فيه على هذا المذهب، بل التسامح موجود لأن الاعتبار لا يقال له صفةٌ، ألا ترى أن بخل الكريم إذا اعتبره معتبر لا يقال إنه صفة للكريم. (قوله: ومنهم) الضمير يعود لمطلق العلماء لا للمتكلمين لقوله بعد وهو مذهب الفلاسفة، والفلاسفة ليسوا من المتكلمين بخلاف المعتزلة فإنهم منهم.

(قوله: دون القديم) أي فإن وجوده ليس زائدا على ذاته، بل وجوده عين ذاته، وذلك لأنهم يقولون إن القديم تبارك وتعالى واجب الوجود، وواجب الوجود لا يكون إلا واحداً من كل وجه، فلو زاد وجوده عليه لتكثر؛ لأن الموصوف عندهم يتكثر بتكثر صفاته، والتكثر يؤدي للتركيب المؤدي للإمكان، وهو مناف لوجوب الوجود، وظهر مما قررناه أن الشارح ذكر ثلاثة أقوال في الوجود، الأول أن الوجود عين الموجود

(ش) الأصح أن القدم صفة سلبية أي ليست بمعنى موجود في نفسها كالعلم مثلا، وإنما هو عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود، وإن شئت قلت هو عبارة عن عدم الأولية

[حاشية الدسوقي]

في القديم والحادث، وهو مذهب الأشعري. والثاني: أن الوجود زائد على الذات قديمة كانت أو حادثة، بمعنى أنه أمر اعتباري، وهو مذهب الرازي. والثالث: التفصيل بين القديم والحادث، فهو عين الموجود في القديم، وزائد عليه في الحادث، وهو مذهب الفلاسفة، وبقي قول القاضي وإمام الحرمين أن الوجود حال ثابتة في نفسها، وقول الكرامية أن الوجود صفة معنى، وقد يقال إن قوله وأما على مذهب من جعل الوجود زائداً على الذات صادقٌ على هذين القولين أيضاً؛ كما أنه صادق بقول الرازي ويمكن أن يوجه هذان القولان

بما وجه القول الثاني به، وهو قول الرازي فتدبر.
(قوله: الأصح أن القدم صفة سلبية) مقابله ما سيذكره في البقاء من القول بأنه صفة نفسية، ومن القول بأنه صفة معنى، وكلا القولين قد بين الشارح فيما يأتي أنه لا يصح عقلاً. إن قلت حيث كان كل من القولين المقابلين مردوداً ولا يصح فالأولى للشارح أن يقول الصحيح أن القدم الخ لأن التعبير بالأصح يفيد أنهما صحيحان مع أنهما فاسدان فالجواب أن رد القولين المقابلين إنما هو بحسب ما ظهر له لا بحسب الواقع، فيحتمل أن يكون كل منهما صحيحاً في الواقع؛ فلذا عبر بالأصح تحريا للصدق، وقضية قوله إن القدم صفة سلبية أن الصفة تطلق عليه حقيقةً لا تجوزاً، وهو كذلك، خلافا لمن قال إن إطلاق الصفة على السلوب والإضافة تَجَوُّزٌ، نعم في كلام السعد والسيد أن المتصف بالقدم حقيقة الوجود، وأما اتصاف الموجود به فباعتبار اتصاف الوجود به.
(قوله: سلبية) أي نفيةٌ، لأنها نفت عن الله ما لا يليق به، وهو العدم السابق على الوجود. (قوله: أي ليست بمعنى موجود في نفسه) أي خارج الأعيان وهو ما يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب عنا، وحيث كان القدم ليس معنى موجوداً لم يكن من صفات المعاني، فإنها معان موجودة في خارج الأعيان يمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب، وكان المناسب أن يزيد ولا ثابتٌ في نفسه ليفيد أنه ليس من الصفات المعنوية، وقد يقال مراده بالموجود في نفسه الثابت في نفسه أي باعتبار نفسه لا باعتبار معتبر وفرض فارضٍ؛ أعم من أن يكون ارتقى لمرتبة الوجود بحيث يمكن رؤيته لو أزيل الحجاب، أو لم يرتق إليها فيفيد حينئذ أنه ليس من المعاني ولا من المعنوية.
(قوله: كالعلم) أي فإنه معنى موجود في الخارج قائم بذات العالم زائدا على ذاته، فهو مثال للمنفي لا للنفي، وصريح كلامه أن القدم سلبي على معنى أن السلب داخل في مفهومه، وليس صفة ثبوتية فليس له تحقق خارجي بل هو معدوم فيه؛ وإن كان الاتصاف به حقيقة في الخارج.
والحاصل أن القدم وإن كان نفي كذا أو سلب كذا لكن هذا العدم والسلب ثابت لله، فليس نفي ثبوته في نفسه يوجب نفي ثبوته لله تعالى.
(قوله: مثلا) قد سبق الكلام عليه من حيث الإتيانُ به مع الكاف.
(قوله: وإنما هو عبارة) أي معبر به، وقضيته أن القدم المفسر بذلك لفظ القدم مع أن القصد تفسير القدم الذي هو الصفة أي المعنى لا لفظ القدم، فكان الأولى أن يقول وإنما هو سلب العدم الخ، ويحذف قوله عبارة. (قوله: سلب العدم الخ) أي انسلابه وانتفاؤه فلا يحتاج لسالب كما يفهم من ذوق العبارة. (قوله: عن سلب العدم الخ) فيه أن القدم على هذا التعريف صفة ثبوتية لأن نفي النفي ثبوت؛ لاصفة سلبية، وحينئذ فلا يناسب قول الشارح الأصح أن القدم صفة سلبية، وقول المصنف الآتي: والخمسة بعدها سلبية إلا أن يقال مراده أنها سلبية ولو باعتبار صدر التعريف، وإن كان العبرة في الوجودي والعدمي عندهم بالمعنى لا باللفظ بدليل أن اللاعدمي عند هم وجودي. (قوله: على الوجود) هذا ظاهر في قدم الذات وصفات المعاني لأنها متصفة بالوجود لا في قدم المعنوية لأنها لا وجود لها؛ وإنما لها ثبوت، فكان عليه أن يزيد أو الثبوت ليكون تعريفه شاملاً لقدم الصفات المعنوية كما أنه شامل لقدم الذات العلية وصفاتها الوجودية، لا يقال يفسر الوجود بالثبوت ارتقى موصوفه لمرتبة الوجود أوْ لا؛ فيشمل المعنوية، لأنا نقول هذا مجاز ولا قرينة عليه وهو ممنوع في التعاريف. (قوله: عبارة) فيه ما سبق (قوله: عدم الأولية) تطلق الأولية بمعنى الابتداء، وتقابلها الآخرية بمعنى الانقضاء، وتطلق الأولية على السبق على الأشياء
للوجود، وإن شئت قلت هو عبارة عن عدم افتتاح الوجود، والعبارات الثلاث بمعنى واحد، هذا معنى القدم في حقه تعالى باعتبار ذاته العلية وصفاته الجليلة السنية، وأما معناه إذا أطلق في حق الحادث كما إذا قلت مثلا هذا بناء قديم وعرجون قديم فهو عبارة عن طول مدة وجوده، وإن كان حادثا مسبوقا بالعدم كما في قوله تعالى: {إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ} [يوسف: ٩٥]، وقوله عز وجل: {كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ} [يس: ٣٩]، والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال؛ لأن وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان

[حاشية الدسوقي]
والآخرية على البقاء بعد فناء الخلق، وكلا المعنيين تصح إرادته هنا، فالمعنى على الثاني عدم السبق على الوجود، والمعنى على الأول عدم

ابتدائية الوجود، فمعنى كونه قديما أنه لا ابتداء لوجوده، والقدم على هذا التعريف كالذي بعده سلبي لأن العدم فيهما لم يضف لعدم، بخلاف الأول فإنه يقتضي أنه ثبوتي كما مر.

(قوله: للوجود) كان الأولى أن يزيد أو الثبوت لأجل أن يشمل التعريف قدم الصفات المعنوية كما مر. (قوله: والعبارات الثلاث بمعنى واحد) أي ملتبسة بمعنى واحد من التباس الدال بالمدلول، وفيه أنه إن أراد بالمعنى الواحد المفهوم فتكون العبارات الثلاث مترادفة أي متحدة المفهوم والماصدق كالإنسان والبشر الموضوعين للحيوان الناطق، ففيه أن مفهوم العبارة الأولى ثبوت، ومفهوم الأخيرتين عدم كما تبين لك، فلا تكون العبارات الثلاث متحدة المفهوم، وإن أراد بالمعنى الواحد الماصدق وإن اختلف مفهوماً فتكون العبارات الثلاث متساويةً، أي مختلفة مفهوما متحدة ماصدقا كالضاحك والكاتب بالقوة، ففيه أن ماصدقات العبارة الأولى ثبوتات، ضرورة أن مفهومها ثبوت وما صدق الأخيرتين أعدام؛ ضرورة أن مفهومها عدم كما تبين لك، ويجاب بان المراد بكونها بمعنى أن أوائلها بمعنى وهو السلب أي أن أوائلها سلب؛ وإن اختلف متعلقه وهو العدم في العبارة الأولى، والأولية في الثانية، والافتتاح في الثالثة، أو أن المراد بكونها بمعنى واحد أنها متلازمة أو أنَّ كلا منها مفهومه نفي أمر لا يليق بالله كان الأمر عدميا أمْ لا.

(قوله: هذا) أي ما ذكر من معاني العبارات الثلاث معنى القدم الخ فيه أن كون ما ذكر معنى القدم في حق ذاته وصفاته الوجودية مُسَلَّمٌ، وأما كونه معنى القدم في حق صفات الأحوال على القول بها فغير مُسَلَّمٍ؛ لأنه اعتبر الوجود في العبارات الثلاث ولا وجود للأحوال، فإن قيل: أراد بالوجود الثبوت. قلنا: هو مجاز ولا قرينة عليه، ولا يجوز ذلك في التعاريف.

(قوله: وصفاته الجليلة) أي العظيمة، وقوله السنية أي المرتفعة، وأراد بها صفاته الوجودية والثبوتية كما هو ظاهر، وقد علمت ما فيه، وأما صفات السلوب فتتصف بالقدم إن قلنا إن القديم مرادف للأزلي؛ وأن كلا منهما هو الأمر الذي لا أول له سواء كان وجوديا كذات الله وصفاته الوجودية أو ثبوتيا أو عدمياً كصفات السلوب وعدمنا في الأزل، ولا تتصف بالقدم إن قلنا إن القديم أخص من الأزلي، وأن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده، والأزلي هو الأمر الذي لا أول له وجودياً كان أوْ لا، وعلى هذا فتتصف صفات السلوب بالأزلية دون القدم، فيقال صفات السلوب أزلية ولا يقال قديمة، بخلافها على الأول فإنها تتصف بالأزلية وبالقدم، وعليه فالمناسب في تعاريف القدم عدم الاقتصار على الوجود بأن يعمم فيقول مثلاً القدم عدم افتتاح الذات والصفات ليدخل فيه قدم صفات السلوب، تأمل.

واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منهما قديم بالذات وبالزمان، لأن كلا منهما لم يفتقر في وجوده لمؤثر ولا أول لوجوده، خلافاً لما ذهب إليه الأعاجم كالفخر والسعد والعضد من أن صفاته قديمة بالزمان فقط؛ لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهي عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها، وقد شنع ابن التلمساني على من قال بذلك كما في الكبرى.

(قوله: و أما معناه) أي القدم في حق الحادث فهو طول مدة وجوده، وقد حدد الفقهاء طول مدة الوجود بسنة، فمن لم يمكث سنة لا يقال له قديم، فإذا قال السيد: القديم من عبيدي حر عتق من مضت عليه سنة وهو في ملكه.

واعلم أن القدم في اصطلاح المتكلمين حقيقة في عدم افتتاح الوجود، ومجاز في طول المدة، وفي أصل اللغة بالعكس.

(قوله: مثلا) مقدمة من تأخير محلها بعد قوله هذا بناء قديم. (قوله: وإن كان حادثا) جملة حالية، وإن وصلية، وليس المعنى على المبالغة لفساده، ولا حاجة لهذه الجملة مع قوله طول مدة وجوده، لأن الضمير راجع للحادث فهو مغن عنها. (قوله: القديم) أي الذي طالت مدته. (قوله: والقدم بهذا المعنى على الله تعالى محال) أي وكذا على صفاته بقرينة ما سبق. (قوله: لا يتقيد بزمان ولا مكان) أي بحيث لا يتحقق

لحدوث كلٍ منهما، فلا يتقيد بواحد منهما إلا ما هو حادث مثلها، وهل يجوز أن يتلفظ بلفظ القديم في حقه تعالى فيقال هو جل وعز قديمٌ؛ لأن معناه واجب له جل وعز عقلاً ونقلاً، أو لا يتلفظ بذلك إنما يقال يجب له تعالى القدم أو نحو هذا من العبارات، ولا يطلق عليه في اللفظ اسم القديم؛ لأن أسماءه جل وعز توقيفية؟

هذا مما تردد فيه بعض الأشياخ لكن قال العراقي في شرح أصول السبكي عده الحليمي في الأسماء وقال لم يرد في الكتاب نصاً وإنما

ورد في السنة، قال العراقي: وأشار بذلك إلى ما رواه ابن ماجه في سننه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وفيه عد القديم من التسعة والتسعين

[حاشية الدسوقي]

وجوده إلا مصاحبا لزمان أو مكان بأن يبتدئ بابتدائه وينتهي بانتهائه.

(قوله: لحدوث كل منهما) أي والله سبحانه وتعالى قديم فوجوده متحقق قبل الزمان والمكان، فلا يتقيد بهما، وحينئذ فلا يقال الله في زمان أو في مكان لئلا يوهم المقارنة، وأنه لا يتحقق وجوده إلا مصاحبا لهما، نعم يجوز أن يقال الله موجود قبل الزمان والمكان ومعهما وبعدهما.

واعلم أن الزمان وقع فيه خلاف:

فقيل: هو مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم إزالة للإبهام، كمقارنة المجيء لطلوع الشمس في قولك أجيئك عند طلوع الشمس، وهذه المقارنة أمر اعتباري لا تتعلق القدرة بها، فوصفها بالحدوث تسمح؛ إذ الحدوث حقيقة هو الوجود بعد عدم، وأما إطلاقه على التجدد بعد عدم فهو مجازٌ، والحدوث حقيقة لا يكون إلا في الحادث حقيقةً؛ وهو الموجود بعد عدمٍ، لا في الحادث مجازا وهو المتجدد بعد عدم؛ كالمقارنة المذكورة التي هي أمر اعتباري.

وقيل: إن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم كطلوع الشمس في المثال، ووصف الزمان بالحدوث على هذا القول حقيقي، وعلى هذين القولين فالظرفية في قولك أنا في زمان كذا مجازية، والمعنى على الأول أنا مصاحب للزمان أي المقارنة، وعلى الثاني أنا مقارن للزمان.

وقيل: إنه حركة الفلك.

وقيل: نفس الفلك.

ووصف الزمان بالحدوث على هذين القولين حقيقي أيضا، وعليهما فالظرفية حقيقية؛ لأن الفلك محيط بنا ويتحرك علينا كما هو مبين في علم الهيئة.

وأن المكان عند أهل السنة هو الفراغ الذي يحل فيه الجسم، ولا يخفى أن الفراغ عدم محض، فوصفه بالحدوث تسمح، وعند بعض الفلاسفة هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي، أو السطح المستعلي عليه آخر، وحينئذ فوصفه بالحدوث حقيقي. (قوله: لأن معناه) أي معنى القدم. (قوله: واجب له) أي ثابت له لا يقبل الانتفاء، أي ومن ثبت له شيء صح أن يشتق له منه اسم. (قوله: أو نحو هذا من العبارات) نحو يجب له عدم الأولية أو عدم افتتاح الوجود. (قوله: اسم القديم) الإضافة بيانية.

(قوله: توقيفية) أي يتوقف إطلاقها على نص من الشارع، فما ورد عن الشارع إطلاقه عليه جاز لنا إطلاقه عليه، وما لا فلا.

(قوله: هذا مما تردد فيه بعض الأشياخ) أي وهو إمام الحرمين والقاضي أبو بكر ومن تبعهما، وهذا التردد قولان في الواقع فالشق الأول منه قول المعتزلة؛ ومال إليه القاضي، والشق الثاني منه قول أهل السنة، وإمام الحرمين ومن تبعه توقف ولم يجزم بشي.

واعلم أن محل التردد والخلاف كل اسم يقتضي مدحاً خالصاً ليس موهماً نقصاً ولم يرد نصٌ بإطلاقه، ولا يخفى أنَّ لفظ القديم على فرض أنه لم يَرِد به نصٌ موهمٌ، لأنه يوهم معنى لا يصح في حقه تعالى، وهو من طالت مدة وجوده وحينئذ فلا يكون من محل التردد، ومع ورود النص فيه فيقال لا وجه لجريان التردد في إطلاقه إذ لا شك في جواز إطلاق القديم عليه تعالى حينئذ، وإن أوهم القدم بطول الزمان. (قوله: لكن قال الخ) قصد بهذا الاستدراك دفع التردد ورده، وحاصله أنه لا وجه لجريان التردد في إطلاق القديم، لأن محل التردد إنما هو فيما لم يَرِد به إذن، وهذا قد ورد الإذن باطلاقه، وقد يقال إن المتردد لم يطلع على ذلك النص فتردد.

(قوله: الحليمي) بفتح الحاء وكسر اللام نسبة لحليمة السعدية مرضعته صلى الله عليه وسلم، أو إلى حليم جده كذا قال بعضهم، وفي القاموس أنه نسبة إلى حليم جد محمد بن الحسن صاحب التصانيف، وهذا يقوى الثاني.

(قوله: وقال) أي الحليمي، وقوله لم يرد أي لفظ القديم في الكتاب نصاً، أي لم يرد فيه صريحا، وإنما ورد فيه ضمنا، فإنه ورد فيه "هو

الأول" وهو معنى القديم.
(قوله: وأشار) أي الحليمي (قوله: بذلك) أي بقوله ولكن ورد في السنة. (قوله: ابن ماجه) هو بالهاء وصلا ووقفاً، وكذا رواه النسائى (قوله: في سننه) المشهور فيه ضم السين، وله وجه وهو أنه جمع سُنة بمعنى الطريقة، وذكر الشيخ الملوى نقلا عن بعض مشايخ شيخه من كبراء محدثي فاس أنه بفتح السين أي طريقه، وأن قراءته بضم السين من الخطأ لذي عمت به البلوى، ثم قال شيخنا وهذا أمر يرجع فيه للرواية. (قوله: وفيه) أي والحال أن فيه، أي: في حديث أبي هريرة الذي رواه ابن ماجه. (قوله: عد القديم من التسعة والتسعين) أي بدل

١٢٠٣ مبحث البقاء

[مبحث البقاء]
(ص) والبقاء (ش) هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود، وإن شئت قلت هو عبارة عن عدم الآخرية للوجود، والعبارتان بمعنى واحد، وبعض الأئمة يقول معنى البقاء في حقه تعالى استمرار الوجود في المستقبل إلى غير نهاية كما أن معنى القدم في حقه تعالى استمرار الوجود في الماضي
•----------------------------------•
[حاشية الدسوقي]
الأول. إن قلت إن هذا الحديث الذي رواه ابن ماجه والنسائي حديث آحاد، وخبر الآحاد ظني، والظني لا يعول عليه في الأصول القطعية الاعتقادية. فالجواب أن التسمية من باب الأمور العملية لا من باب الأمور الاعتقادية، والعملية يكتفى فيها بالظني.
[مبحث البقاء]
(قوله: والبقاء) عطف على القدم من عطف اللازم على الملزوم لأن من وجب قدمه استحال عدمه، ومن استحال عدمه وجب بقاؤه، ولم يكتف بالملزوم عن اللازم لخطر هذا الفن فلا يكتفون فيه بذكر الملزوم فقط بل لابد فيه من النص على كل منهما. (قوله: هو عبارة) أي معبر به، وكان الأولى للشارح أن يحذف قوله "عبارة" ويقول وهو سلب العدم الخ، لأن المقصود تفسير البقاء الذي هو الصفة لا لفظ البقاء كما هو قضية كلامه. (قوله: عن سلب العدم) لا شك أن سلب العدم ثبوت، فمقتضي هذا التعريف أن البقاء صفة ثبوتية، وحينئذ فلا يناسب قول المصنف الآتي "والخمسة بعدها سلبية" إلا أن يقال مراده سلبية ولو بحسب اللفظ أو صدر التعريف، وإن كان العبرة عندهم في الوجودي والعدمي بالمعنى لا باللفظ. (قوله: اللاحق للوجود) هذا ظاهر في بقاء الذات وصفات المعاني لأنها متصفة بالوجود، ولا يشمل بقاء الصفة المعنوية لأنها لا تتصف بالوجود بل بالثبوت، فكان الأولى أن يزيد في التعريف أو للثبوت. ولا يقال إنه أراد بالوجود الثبوت من باب إطلاق الخاص وإرادة العام لأن هذا مجاز لا قرينة عليه، وحينئذ فلا يقع في التعريف، وعلم مما ذكرنا أن كلاً من ذاته تعالى وصفاته الوجودية والمعنوية يتصف بالقدم والبقاء بمعنى أن وجوده تعالى ووجود صفاته الوجودية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم، وثبوت صفاته المعنوية لم يسبقه عدم ولا يلحقه عدم، ولا يقال إنه يلزم على اتصاف صفاته تعالى بالقدم والبقاء قيام المعنى بالمعنى، وهو ممنوع، لأنا نقول قيام المعنى بالمعنى إنما هو اتصاف وصف وجودي بوجودي كما سيأتي في بيان إبطال كون القدم والبقاء صفتي معنى، وأما اتصافُ وصفٍ وجودي بأمر سلبي فليس فيه قيام المعنى بالمعنى، بل سلب نقص عن ذلك الوجودي.
بقي شيء آخر وهو أن القدم والبقاء يتصفان بالقدم والبقاء بناء على القول بترادف القديم والأزلي، ولا يضر التسلسل في مثل هذا لأنه تسلسل في أمورٍ عدمية، والقدم الذي هو صفة للقدم معناه سلب العدم عن هذا القدم بمعنى أن القدم في نفسه ليس بحادث، وأما على القول بأن القديم أخص من الأزلي فيتصفان بالأزلية لا بالقدم.
(قوله: عن عدم الآخرية للوجود) أي كون الوجود لا آخر له، فإن قلت الظاهر من الكلام أن هذا تعريف لبقاء الذات العلية وبقاء صفاتها، وحينئذ فيرد عليه أنه غير مانع لدخول بقاء الجنة والنار فيه، لأن بقاءهما لا آخر له، قلت: هذا تعريف بالأعم وقد جوزه الأقدمون، أو أن اللام في الوجود للعهد، أو أن المراد بقوله عدم الآخرية أي الواجب عقلاً، وحينئذ فلا يصدق بعدم آخرية الجنة

والنار، لأنه ليس بواجب عقلاً بل هو ممكن.
(قوله: والعبارتان بمعنى واحد) أي متلبستان بمعنى واحد من تلبس الدال بالمدلول أي دالان على معنى واحد، وما تقدم في القدم سؤالا وجوابا يقال هنا. (قوله: استمرار الوجود) يحتمل أن يكون من إضافة الصفة للموصوف أي الوجود المستمر فيكون البقاء عنده صفة نفسية كما قال الشارح، ويحتمل أن تكون الإضافة حقيقية، وعليه فيحتمل أن يراد باستمرار الوجود لازمه من نفي العدم الطارئ على الوجود فيكون البقاء عنده صفة سلبية، ويحتمل أن يراد به نفسه الذي هو نسبة فيكون البقاء عنده نسبة فيكون أمرا اعتبارياً.
(قوله: في المستقبل) متعلق باستمرار أي استمراره في الزمان المستقبل، وكلامه يوهم أن الزمان المستقبل ظرف لاستمرار وجوده وليس كذلك، ويتخلص من هذا بجعل "في" بمعنى "مع" أي استمرار وجوده استمرارا مصاحبا للزمان المستقبل، ولا ضرر في هذا.
(قوله: إلى غير نهاية) أي استمراراً لا نهاية له. (قوله: استمرار الوجود) فيه ما سبق. (قوله: في الماضي) منعلق باستمرار؛ أي استمرار وجوده في الزمان الماضي، وقضيته وجود زمان في الازل متصف الآن بالمضي مع أنه لم يكن فيه زمان لأن الزمان
إلى غير غاية، وكأن هذه العبارة يجنح قائلها إلى أن القدم والبقاء صفتان نفسيتان لأنهما عنده الوجود المستمر في الماضي والمستقبل، والوجود نفسي لعدم تحقق الذات بدونه، وهذا المذهب ضعيف لأنهما لو كانتا نفسيتين لزم أن لا تعقل الذات بدونهما، وذلك باطل بدليل أن الذات يعقل وجودها

[حاشية الدسوقي]
حادث على ما مر. (قوله: إلى غير غاية) أي استمرار الأنهاية له، والغاية هي النهاية ففي كلامه تفنن.
(قوله: وكأن هذه العبارة) أي قوله استمرار الوجود، وأتى بالكأنية المفيدة لعدم الجزم بمدخولها لما سبق من الاحتمالات الجارية في عبارة ذلك البعض. (قوله: يجنح) أي يميل. (قوله: صفتان نفسيتان الخ) أي فعلى هذا يكون الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية، قال السكتاني: ولم أقف إلى الآن على من يجعل الوجود بقيد الاستمرار وصفاً نفسياً، ولكن المؤلف رحمه الله مطلع، وذكر الشيخ الملوى أن غيره اطلع على أنه قول للأشعري، وفي جعل الوجود بقيد الاستمرار صفة نفسية ما سيأتي.
(قوله: لأنهما عنده الوجود المستمر) أي على جعل إضافة استمرار إلى الوجود من إضافة الصفة للموصوف، وهو علة للكأنية، وفيه أن تلك العلة تقتضى الجزم بأنهما عنده صفتان نفسيتان وهو مناف لما أفادته الكأنية من عدم الجزم بذلك، فكان الأولى أن يقول لاحتمال أن يكونا عنده الوجود المستمر الخ. (قوله: والوجود نفسى) أي صفة نفسية للموجود، والصفة النفسية هي التي لا تحقق الذات خارجاً بدونها كالتحيز للجرم، فإن الجرم لا يتحقق في الخارج بدونه، بخلاف القدرة مثلاً، فإن الجرم لا يتوقف تحققه في الخارج عليها، ألا ترى الحجرية مثلا فهي ليست صفة نفسية، وربما أفاد كلامه حيث لم يقيد الوجود بالاستمرار أن الصفة النفسية أصل الوجود لا الوجود بقيد الاستمرار الذي الكلام فيه، وحينئذ فالدليل لا ينتج المدعى وهو الكأنية، فإن حمل كلامه على الوجود المستمر الذي الكلام فيه وَرَدَ عليه أن الكلام لا يتم، لأن الذات تتحقق خارجا بدون استمرار الوجود، نعم أصل الوجود صفة نفسية لأنه لا تحقق الذات خارجا بدونه.
والحاصل أنه إن حمل الوجود في كلامه على أصل الوجود فنسلم أنه صفة نفسية لا تحقق الذات بدونه، لكن ليس حديثنا فيه وحينئذ فلا ينتج الدليلُ المدعى، وإن حمل الوجود على الوجود بقيد الاستمرار فلا نسلم أنه صفة نفسية لما سبق.
(قوله: لعدم تحقق الذات بدونه) أي وكل ما لا تحقق الذات بدونه فهو صفة نفسية، وقوله لعدم تحقق الذات بدونه أي في الخارج لا في العقل؛ لأنه قد يُتَعَقَّل الموصوف بدون صفته، ولو كانت نفسية ألا ترى أن التحيز للجرم صفة نفسية له، ولا يتوقف تعقل الجرم على تعقل التحيز.
(قوله: وهذا المذهب) أي القول بأن القدم والبقاء صفتان نفسيتان.
(قوله: لأنهما لو كانتا الخ) فيه أن هذا الدليل ينتج البطلان لا الضعف، وقد يجاب بأن المراد بقوله ضعيف باطل. (قوله: لزم أن لا تعقل الخ) قضيته أن الصفة النفسة هي التي لا تحصل الذات في العقل بدونها، بل متى تعلقت الذات تعلقت تلك الصفة، وليس

كذلك بل هي التي لا تحقق الذات في الخارج بدونها لا في العقل إذ الموصوف قد يتعقل بدون صفته النفسية كما سبق، فالملتفت له الخارج لا العقل كما هو ظاهره، على أن كلامه مناف لقوله لعدم تحقق الذات بدونه، إذ المتبادر منه التحقق في الخارج لا التحقق في العقل، ويمكن الجواب بأن مراده لزم أن لا تُعقل الذات موجودة في الخارج بدونهما، ويدل عليه قوله بدليل أن الذات يعقل وجودها أي خارجاً، والمعنى لزم أن لا يعقل أي لا يصدق العقل بوجود الذات خارجا إلا بهما، تأمل.

وأجاب الشيخ يس بجواب آخر: وحاصله أن المراد بالتعقل التحقق خارجاً، فالمعنى لزم أن لا تحقق الذات بدونهما خارجاً، لكن اللازم باطل لأن الذات متحققة بدونهما فلم يكونا نفسيتين بل سلبيتين، والقرينة على أن المراد بالتعقل التحقق قوله أولاً: لعدم تحقق الذات بدونه.

(قوله: وذلك) أي عدم تعقل الذات بدونهما باطل، وهذا إشارة للاستثنائية، ويحتمل أنه إشارة لقضية حملية فيكون القياس حملياً لا شرطياً، وقوله بدليل الخ هذا دليل للمقدمة الثانية المشار لها بقوله وذلك باطل. (وقوله: أن الذات يعقل وجودها) أي يصدق العقل بوجودها خارج الأعيان، هذا على الجواب الأول، وقال يس أي تحقق ذهنا وخارجا وجودها ولا يتحقق معها القدم.

ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها، وشذ قوم فقالوا إن القدم والبقاء صفتان موجودتان تقومان بالذات كالعلم والقدرة، ولا يخفى ضعفه، لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين أيضا بقدم أخر موجود، وباقيين أيضا ببقاء أخر موجود، ثم ينتقل الكلام إلى هذا القدم الآخر، وهذا البقاء الآخر، فيلزم فيهما ما لزم في الاولين ويلزم التسلسل، وأضعف من هذا القول قول من فرق وقال القدم سلبي والبقاء وجودي، والحق الذي عليه المحققون أنهما صفتان سلبيتان أي كل منهما عبارة عن سلب معنى لا يليق به تعالى، وليس لهما معنى موجود في الخارج عن الذهن

[حاشية الدسوقي]

والبقاء أي يوجدان فيجوز أن تتعقل الذات الكريمة ذهناً ولا يخطر بالبال إذ ذاك القدم والبقاء ذهناً، ويجوز أن تتعقل الذات الكريمة في الخارج ولا يتعقل إذ ذلك أنهما في الخارج معها، وإن كانت الذات الكريمة متصفة بهما في الخارج. (قوله: ثم يطلب البرهان على وجوب قدمها وبقائها) أي على قدمها وبقائها الواجبين أي وحينئذ فقد تعلقت الذات موجودة في الخارج بدون صفتها وهي القدم والبقاء. (قوله: وشذ) الشاذ قيل ما ضعف دليله، وقيل ماقل قائله، وهذا القول ضعيف الحجة قليل القائل فهو شاذ على كل حال.

(قوله: صفتان موجودتان) أي في الخارج بحيث يمكن رؤيتهما لو أزيل الحجاب عنا، فهما من صفات المعاني على هذا القول. (قوله: ولا يخفى ضعفه) أي بطلانه لأنه هو الذي يتجه دليله المذكور. (قوله: لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين) أي لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث الوجودية وقيامها به، ولأنه لا يعقل موجود في الأزل عارياً عن القدم. (قوله: أيضا) أي كالعلم والقدرة (قوله: بقدم آخر موجود الخ) وذلك لأن الصفة الوجودية تحتاج للقدم والبقاء وهما صفتان وجوديتان فيحتاجان لقدم وبقاء آخر وهكذا.

(قوله: ويلزم التسلسل) أي أو الدور فيلزم التسلسل إن استمرت سلسلة القدم والبقاء كما بينه الشارح، ويلزم الدور إن كان القدم والبقاء الأخيران قديمين بالقدم الأول وباقيين بالبقاء الأول، وكلٌ من التسلسل والدور محال، فيكون ما أدى اليهما كذلك، فإن قيل لا نسلم أنه يلزم على هذا القول أن يكون القدم والبقاء قديمين بقدم آخر وباقيين ببقاء آخر حتى يلزم التسلسل أو الدور لجواز أن يكونا قديمين بلا قدم، وباقيين بلا بقاء، أو يكونا قديمين لأنفسهما بان يكونا قديمين بذلك القدم الذي صارت به الذات قديمة وباقيين لأنفسهما بان يكونا باقيين بذلك البقاء الذي صارت به الذات باقية، فتكون الذات قديمة وباقية بهما، وهما قديمان وباقيان.

قلت: لو كانا قديمين بلا قدم وباقيين بلا بقاء لزم عليه وجود المعلول وهو كون القدم والبقاء قديمين باقيين بدون علته وهو قيام القدم والبقاء بهما، ولو كانا قديمين بقدم الذات وباقيين ببقائها لزم عليه اتحاد الموجِب بالكسر وهو كل من القدم والبقاء وتعدد الموجَب بالفتح، وهو كون الذات قديمة وباقية، وكون قدمها وبقائها قديمين بقدمها، وباقيين ببقائها فيكون القدم أثر في الذات وفي نفسه، والبقاء أثر في الذات وفي نفسه، وكل من وجود المعلول بدون علته ومن اتحاد الموجب بالكسر وتعدد الموجب بالفتح باطل، فكذا ما أدى إليه، وكذا يلزم على هذا القول قيام المعنى بالمعنى وهو باطل، لأن المعنى إنما يقوم بالذات، ولأن قيام المعنى بالمعنى يلزم عليه الترجيح بدون مرجح، إذ لا مرجح لكون أحد المعنيين قائما بالآخر والآخر مقوما به فتدبر.

(قوله: وأضعف من هذا القول قول من فرق) هو بتخفيف الراء، ووجه الأضعفية أن كلاً من القدم والبقاء يرجع إلى دوام الوجود إما في الماضي وإما في المستقبل، وإذا كان كذلك لزم تساويهما فيزيد هذا القول بنفي المساواة بينهما بلا فارق ضعفاً إلى ضعفٍ، فيكون قوله أضعف أي فقد شارك هذا القول الذي قبله في أصل الضعف حيث جعل البقاء صفة وجودية وزاد عليه بالتفرقة بين القدم والبقاء حيث جعل الأول سلبيا والثاني وجوديا بدون فارق، إذ العلة في جعله القدم سلبيا وهي أنه لو كان وجوديا لزم عليه قيام المعنى بالمعنى موجودة في البقاء.

والحاصل أن هذا القول مردود من جهتين:

الجهة الأولى: أنَّ جعل البقاء صفة وجودية يلزم عيله الدور أو التسلسل.

الجهة الثانية: أن العلة في جعل القدم سلبيا موجودة في البقاء، فالتفرقة بينهما بجعل أحدهما وجوديا والآخر سلبيا تحكم، وبهذا سقط ما يتبادر من أن القول الذي قبله أضعف، لأن المخالفة فيه لما هو الحق عند المصنف كائنة في القدم والبقاء، والمخالفة في هذا القول في البقاء دون القدم، وقد تحصل من كلام الشارح أن جملة الأقوال في القدم والبقاء أربعة:

قيل انهما صفتان سلبيتان، وقيل نفسيتان، وقيل وجوديتان، وقيل القدم سلبي والبقاء وجودي، وأصحها أولها.

(قوله: عبارة) فيه ما سبق. (قوله: وليس لهما الخ) قضيته أن المراد بالقدم والبقاء

١٢٠٤ مبحث مخالفته للحوادث

[مبحث مخالفته للحوادث]

(ص) ومخالفته تعالى للحوادث (ش) أي لا يماثله تعالى شيء منها مطلقا

[حاشية الدسوقي]

لفظهما مع أن المراد بهما المعنى إذ هو المعدود من الصفات، فالأولى أن يقول وليس هما معنى موجوداً في الخارج عن الذهن، أي في خارج الأعيان ثم بعد هذا فيقال إن هذا لا يفيد خصوص كونهما سلبيين لصدقه بكونهما حالاً، نعم يفيد رد القول بكونهما وجوديين وهو قول عبد الله بن سعد بن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام في القدم وقول الأشعري في البقاء، فكان الأولى للشارح أن يزيد ولا ثابتا في نفسه. (فوله ومخالفته الخ) عطف على ما قبله من عطف اللازم على الملزم إذ يلزم من وجوب الوجود والقدم والبقاء مخالفته للحوادث ولم يكتف بذكر الملزوم عن ذكر اللازم لما سبق من خطر هذا الفن فلا يكتفى فيه بدلالة الالتزام، والضمير في مخالفته عائد على مولانا المتقدم في قوله فما يجب لمولانا، وهذا الضمير هو الذي خلفته أل في الوجو والقدم والبقاء والاصل فيه وجوده وقدمه وبقاؤه، وإنما أتى بالضمير مع المخالفة ولم يأت بخلفه كما أتى به مع الوجود والقدم والبقاء تفننا أو ليتوصل للوصف المعنوي بقوله تعالى الدال على تنزيهه عما لا يليق به من المماثلة مثلاً، فإن قلت أي فائدة في الإتيان بقوله "تعالى" حتى يتوصل له بما ذكر.

قلت فائدته الرد على المجسمة والجهوية. إن قلت لم أتى به أي بقوله تعالى في هذه الصفة والتي بعدها دون بقية الصفات قلت إنما أتى به مع هاتين الصفتين دون بقية الصفات لأنه لم يصرح أحد من العقلاء باتصافه تعالى بنقائض تلك الصفات ما عدا نقيض المخالفة، فإن المجسمة صرحوا بأنه جسم والجهوية صرحوا بالجهة، وقالوا: إنه تعالى في جهة العلو، ونقيض القيام بالنفس فإن النصارى صرحوا به وقالوا إنه تعالى صفة قائمة بذات عيسى على ما سيأتي بيانه، فإن قلت لو كان السر ما ذكر لأتى بذلك أي بقوله تعالى مع الوحدانية ردا على الثنوية الذين صرحوا بالتعدد في الإله فالجواب أن رد قول الثنوية وارد في الكتاب والسنة بكثرة، فلذلك لم يكترث بكلامهم حتى يرد عليه، ثم إن المراد بالخالفة الواجبة له تعالى المخالفة المطلقة أعم من أن تكون في الذات فقط أو في الصفات فقط أو في الأفعال فقط أو في الجميع فإن قيل لم قال ومخالفته تعالى للحوادث ولم يقل ومخالفة الحوادث له تعالى. قلت إنما أضاف المخالفة لله دون الحوادث إشارة إلى ارتفاع المولى واستعلائه على غيره، وأنه هو المخالف لغيره فلو أضافها للحوادث لربما توهم استعلاء غيره عليه وأنه هو المخالف له تعالى لأن المخالفة بحسب العادة تسند للأعلى دون الأدنى فيقال خالف السلطان الوزير دون العكس.

(قوله: للحوادث) هو جمع حادث، وهو الموجود بعد عدم وهو الجواهر والأعراض، وإطلاق الحادث على المتجدد بعد عدم من الأحوال مجازٌ.
واعلم أن الممكن أعم من الحادث، لأن الممكن ما استوى وجوده وعدمه، وهو صادق بالممكن الموجود بعد عدم، وبالممكن المعدوم.
فإن قيل: إن المخالفة كما تجب له تعالى بالنسبة للمكن الموجود بعد عدم تجب له تعالى بالنسبة للممكن المعدوم الذي لم يحدث فلم خص المصنف المخالفة بالممكن الموجود بعد عدم، فالجواب أن المماثلة إنما تتوهم فيمن شاركه في الوجود وليس ذلك إلا في الموجود بعد عدم، فلذا خص المخالفة بالحوادث أي الممكنات الموجودة بعد عدم، فإن قيل لم قال للحوادث ولم يقل للعالم بفتح اللام مع أنه مساوٍ له إذ هو الأجرام والأعراض فقط بناء على التحقيق من نفي الأحوال، فالجواب أنه قال للحوادث لأنه أوضح من العالم أو مخافة تصحيف العالم بفتح اللام بالعالم بكسرها، وقولنا على التحقيق أي وأما على مقابله فالعالم أعم من الحادث لقصور الحادث على الأجرام والأعراض، وزيادة العالم على الحادث بالأحوال إذ إطلاق الحادث عليها مجاز كما علمت. (قوله: أي لا يماثله تعالى شيء منها) أي من الحوادث، وهو تفسير لمخالفته تعالى للحوادث باللازم لأن نفي مماثلة الحوادث له يستلزم نفي مماثلته لها الذي هو معنى مخالفته لها، وذلك لأنه لا يصح نفي المماثلة عن أحد الأمرين مع ثبوتها للآخر، فإذا صدق أن لا شيء مثل الله صدق أن الله لا مثل له في شيء، فإن قلت المناسب لإسناد المخالفة لله دون الحوادث إسناد المماثلة المنفية لله دون الحوادث بأن يقول أي لا يماثل المولى شيئا منها ليكون
لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، قال الله تعالى: {لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ} [الشورى: ١١]، فأول هذه الآية تنزيه، وأخرها إثبات، فصدرها يرد على المجسمة وأضرابهم، وعجزها يرد على المعطلة النافين

[حاشية الدسوقي]
التفسير حقيقيا لا باللازم فلم أسندها للحوادث حيث قال أي لا يماثله شيء منها ولم يسندها للمولى كما أسند إليه المخالفة.
قلت: إنما أسند المماثلة للحوادث لأن الذي ينفى عنه المماثلة بحسب العادة الأدنى دون الأعلى يقال الوزير لا يماثل السلطان ولا يقال السلطان لا يماثل الوزير.
(قوله: لافي الذات الخ) تفسير للإطلاق، أي ليست ذات الحادث مثل ذات الله وليست صفاته كصفات الله وليست أفعاله كأفعال الله. (قوله: ولا في الأفعال) جمع فعل يصح أن يراد به المعنى المصدري وهو تعلق القدرة أي ليس تعلق قدرة الحادث بالمقدور أعني الحركات والسكنات كتعلق قدرة الله بها؛ لأن تعلق قدرة الله بالمقدور تعلق تأثير، وتعلق قدرة العبد به تعلق مقارنة، ويصح أن يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالحركات والسكنات التي هي مفعوله، أي إن مفعول الحادث ليس كمفعول الله، لأن المفعول لله مفعول له بطريق الإيجاد والمفعول للعبد مفعول له بطريق الكسب والاقتران.
(قوله: قال الله تعالى: {لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ} [الشورى: ١١] الخ) دليل لقوله لا يماثله تعالى شيء منها، والدليل مطابق للمدعى، فلا حاجة لما أطال به بعض الحواشي، والكاف إما زائدة أو اسم بمعنى مثل، والمعنى ليس شيء مثل مثله، فإن قيل إن هذا نفي لمثل المثل لا للمثل فيوهم أن لله مثلا مع أن المدعى نفي المثل فالجواب عن ذلك من وجهين.
الأول: أن هذا من باب الكناية فكنى بنفي مثل المثل عن نفي المثل، إذ يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل، إذ لو انتفى مثل المثل وبقي المثل ثابتا لكان الله مثل ذلك المثل، والفرض نفي مثل المثل فيؤدي لنفي المولى مع أنه مُسَلَّم الوجود وحينئذ فالمراد من الآية أنه ليس شيء مماثلا له في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال.
الثاني: أن المثل بمعنى الذات والصفة، فيكون استعمال المثل فيهما من استعمال المشترك في معنييه، إن قلنا إن المثل حقيقه في كل من الذات والصفة أو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه إن قلنا إنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر، والمراد بالصفة ما يشمل صفة الذات وغيرها كصفة الفعل، وحينئذ فالدليل مطابق للدعى فتأمل.
(قوله: هو السميع البصير) اعلم أن السمع قيل إنه أفضل من البصر، وقيل بالعكس والآية تشير إلى أن السمع أفضل من البصر لتقديمه

عليه، وحينئذ فالأعمى الذي يسمع خير من البصير الذي لا يسمع، والخيرية والأفضلية بالنظر للنفعة المترتبة على كلٍ.
(قوله: تَنْزِيْهٌ) أي ذو تنزيه أي دال على تنزيه المولى عن مماثلة الحوادث له. (قوله: إِثْبَاتٌ) أي ذو إثبات أي دال على ثبوت السمع والبصر له تعالى. (قوله: يرد على المجسمة) أي القائلين بأن الله جسم.
واعلم أن من اعتقد أن الله جسم كالأجسام فهو كافر، ومن اعتقد أنه جسم لا كالأجسام فهو عاص غير كافر، والاعتقاد الحق اعتقاد أن الله ليس بجسم ولا صفة ولا يَعلمُ ذاته إلا هو.
(قوله: وأضرابهم) أي أمثالهم وأراد بأضرابهم الجهوية القائلين إن الله في جهة الفوق، وفي كفرهم قولان: والمعتمد عدم كفرهم، وإنما كانوا من أضراب المجسمة لاستلزام الجهة للجسمية، فهم من قبيل من يصرح بالجسمية، وقال: أضرابهم بالجمع لاختلاف مقالاتهم في ذلك. (قوله: وعجزها يرد على المعطلة) اعلم أن العَجُزَ يرد على المعطلة المذكورة، إن جعلت الآية من باب قصر الموصوف على الصفة قلبا كقولك زيد الكريم وأنت تريد قصره على صفة الكرم لا يتعداها إلى نفيها، والمعنى في الآية عليه: أن المولى يتصف بصفتي السمع والبصر لا يتعداهما إلى الاتصاف بنفيهما، أي فلا يتصف بنفيهما، فلو جعلت الآية من باب قصر الصفة على الموصوف فلا يكون في الآية رد على المعطلة، بل على عبدة الأوثان، والمعنى أن السمع والبصر مقصوران عليه تعالى لا يتعديانه إلى الأوثان، فإن قيل كيف يرد على عبدة الأوثان بالآية مع كونهم لم يقولوا إن الأصنام تسمع وتبصر، فالجواب أن زعمهم ألوهيتها حالةٌ تُؤذنُ بادعائهم الكمال لها، ومنه السمع والبصر، فإثباتهم السمع والبصر لها بطريق اللزوم.
(قوله: النافين الخ) أي كالفلاسفة المنكرين لجميع الصفات، إن قلت كيف تكون الآية رداً على نافي كل الصفات مع أنها إنما أثبتت صفتين. قلت: ليس المراد الرد باثبات صفتين فقط على من نفاها كلها بل المراد الرد
لجميع الصفات، وحكمة تقديم التنزيل في الآية وإن كان من باب تقديم السلب على الإثبات وإن كان الأولى في كثير من المواطن العكس أنه لو بدأ بالسمع والبصر لأوهم التشبيه، إذ الذي يؤلف في السمع أنه باذن، وفي البصر أنه بحدقة، وأن كلاً منهما إنما يتعلق في الشاهد ببعض الموجودات دون بعض، وعلى صفة مخصوصة من عدم البعد جدا ونحو ذلك، فبدأ في الآية بالتنزيه ليستفاد منه نفي التشبيه له تعالى مطلقاً، حتى في السمع والبصر اللذين ذكرا بعدُ، فإن سمعه تعالى وبصره ليسا كسمع الخلائق وبصرهم لأن سمعه تعالى وبصره صفتان

[حاشية الدسوقي]
بإثباتهما على من نفاها كما نفى غيرهما، فقوله يرد على المعطلة النافين لجميع الصفات أي بالنسبة إلى نفيهما كذا قيل، والأحسن أن يقال إن المراد الرد بإثبات الصفتين على من نفاها كلها، ووجه الرد عليهم أن نفيهم لجميع الصفات سالبة كلية، لأنه في قوة لا شيء من الصفات بثابت لله، وقوله: وهو السميع البصير متضمن لموجبة جزئية وهي السمع والبصر ثابتان لله، والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية، أي توجب كذبها، فإن قلت ما فائدة وصف المعطلة بقوله النافين لجميع الصفات. قلت: فائدته التنبيه على أن المعطلة صنفان: صنف عطلت الباري عن الصفات أي نفتها عنه وهو المراد هنا، وصنف عطلت المصنوعات عن الصانع وقالوا لا صانع لها وإنما هي أرحامٌ تَدفع وأرض تبلع، وما يهلكنا إلا الدهر، وهذا الصنف ليس بمراد هنا، فالمردود عليه بعجز الآية الصنف الأول لا الثاني.
(قوله: وحكمة تقديم الخ) هذا جواب عما يقال لم قدم في الآية النفي على الإثبات، مع أن الإثبات أشرف من النفي، وحكمة مبتدأ خبره قوله إنه لو بدأ الخ. (قوله: وإن كان من باب الخ) أي والحال أنه من باب الخ. (قوله: وإن كان الأولى الخ) أي الحال أنه كان الأولى في كثير من المواطن العكس، أي تقديم الإثبات على السلب لشرفه على النفي، وقضيته أن الكثير من المواضع مضبوط كالقليل، وأن الأولى في ذلك الكثير تقديم الإثبات على النفي لشرفه عليه وليس ذلك بظاهر، لأنه لم يضبط ذلك الكثير حتى يقال الأولى فيه العكس، فالأولى أن يقول: وإن كان الأولى في الآية العكس لوقوعه في أكثر المواضع، ويمكن الجواب بجعل في سببية داخلة على محذوف أي وإن كان الأولى العكس بسبب وقوعه في كثير من المواضع.

(قوله: لأوهم) أي البدءُ بهما التشبيهَ أي لأوقع في الوهم أي الذهن التشبيه، والأولى أن يقول: الشبه لأن التشبيه فعل الفاعل أي لأوقع في ذهن السامع أن سمع المولى وبصره مشابهان لسمع المخلوقات وبصرهم في كون سمعه بأذن وبصره بحدقة، وأن كلا منهما إنما يتعلق ببعض الموجودات، وذلك لأن المألوف للسامع أن السمع بأذن، والبصر بحدقة وأن السمع والبصر إنما يتعلقان ببعض الموجودات، فإن قلت ما يسبق إلى الوهم يزال بتأخير التنزيه فالأولى حينئذ تقديم الإثبات على النفي ليوافق ما وقع في كثير من المواضع، فالجواب أن في تقديم السلب مَزِيَّةً وهي دفعه الإيهام المذكور من أول وهلةٍ ولا توجد تلك المزية في تأخيره لأن التأخير وإن كان يزيله إلا أنه لا يمنع حصوله أولاً، فقول الشارح لأوهم أي ابتداء على أنه لو بدأ بالسمع والبصر لتسارع الذهن للمألوف فيهما، فإذا ورد التنزيه بعد ذلك أمكن حمله على ما عداهما وحينئذ فلا يزول ما سبق للوهم بتأخير التنزيه، بخلاف ما إذا قرع السمع التنزيه أولاً ثم أتى ببعض الأفراد الداخلة فيه فإنه يحكم عليه بحكم العام، وهذا ظاهر إذا حُمل المثل في الآية على الذات والصفة، أو الصفة فقط، لا إن حمل على الذات فقط. (قوله: أنَّ كلا الخ) عطف على قوله أنه بأذن. (قوله: في الشاهد) أي فيما نشاهده من المخلوقات. (قوله: ببعض الموجودات) وهو الأصوات بالنسبة للسمع، والذوات والألوان بالنسبة للبصر. (قوله: دون بعض) كالذوات والألوان بالنسبة للسمع وكالأصوات بالنسبة للبصر. (قوله: وعلى صفة) أي وأن كلاً منهما إنما يتوقف على صفة مخصوصة، فقوله وعلى صفة معطوف على قوله ببعض الموجودات. (قوله: من عدم البعد) أي من عدم بعد بعض الموجودات الذي تعلق به السمع والبصر عنهما، وهذا بيان للصفة المخصوصة. (قوله: ونحو ذلك) أي كعدم القرب جداً وكعدم الحائل بين السمع والبصر وبين متعلقهما.

(قوله: نفي التشبيه) الأولى نفي الشبه لأن التشبيه فعل الفاعل. (قوله: مطلقا) أي في الذات والصفات والأفعال، واستفادة ما ذكر من الآية تؤخذ من السلب العام القائل ليس كمثله شيء الشامل بمنطوقه لا باستلزامه للذات والصفات، فلا يدخلها الخلاف في أن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال أولاً؛ لأن أوصاف الحوادث وذواتها منطوق العبارة، فالجميع لا يماثل الله. ومن المعلوم مقابلة الذات بالذات والصفات بالصفات لا العكس

١٢٠٥ مبحث قيامه بنفسه

قائمتان بذاته العلية التي يستحيل عليها الجرمية والجارحة ولوازمهما، واجبتا القدم والبقاء متعلقتان بكل موجود قديما كان أو حادثا ذاتا كان أو صفة ظاهراً كان أو باطنا.

[مبحث قيامه بنفسه]

(ص) وقيامه تعالى بنفسه أي لا يفتقر إلى محل ولا مخصص (ش) يعنى أنه مما يجب له تعالى أن يقوم بنفسه أي بذاته، ومعنى قيامه تعالى بنفسه سلب افتقاره لشيء من الأشياء فلا يفتقر تعالى إلى محل أي ذات سوى ذاته يوجد فيها كما توجد الصفة في الموصوف لأن ذلك لا يكون إلا للصفات

[حاشية الدسوقي]

وحيث كان كذلك فقد أخذ نفي مماثلة أوصافه بالمطابقة.

(قوله: قائمتان بذاته العلية) هذا وصف كاشف إذ كل صفة قائمة بموصوفها. (قوله: الجرمية) أي كونها جرما والجرم ما أخذ قدراً من الفراغ سواء كان له أجزاء كالجسم أو لا كالجوهر الفرد. (قوله: والجارحة) من عطف اللازم على الملزوم. (قوله: ولوازمهما) أي لوازم الجرمية والجارحة كالحدوث والتحيز والجهة وغير ذلك. (قوله: متعلقتان بكل موجود) أي تعلق انكشاف، وظاهره أنهما يتعلقان بأنفسهما لدخولهما تحت كل موجود فيسمع بسمعه سمعه وبصره، ويبصر ببصره سمعه وبصره، فكل منهما كالعلم يتعلق بنفسه وبغيره. واعلم أنهما وإن تعلقا بالموجودات لكن على كيفية مغايرة لكيفية تعلق الآخر بها لا يعلم تلك الحالة إلا الله تعالى، وحينئذ فلا يغني أحدهما عن الآخر، وتعلقهما بالقديم تنجيزي قديم، وبالحادث صلوحي قديم وتنجيزي حادث.

(قوله: ظاهراً) أي بالنسبة لنا كالسماء الدنيا وما تحتها وقوله، أو باطنا أي خفيا علينا كالذي تحت الأرض لا على الباري لأنه لا يخفى

عليه شيء.
(قوله: وقيامه تعالى الخ) ذكر هذه الصفة بعد المخالفة للحوادث من ذكر الخاص بعد العام لاجتماعهما في ذاته، وانفراد المخالفة في صفاته، فكل ما ثبت له القيام بالنفس بتفسير المصنف ثبت له المخالفة للحوادث، ولا عكس بدليل صفاته.
(قوله: بنفسه) قال بعضهم الباء للآلة، وسرها إنما يظهر بالنسبة للمقابل أي أن قيامه وعدم افتقاره للمحل والمخصص أمر حصل له من قِبَلِ ذاته لا من قِبَل غيره، فليس غيره آلة لقيامه عز وجل حتى يحتاج في قيامه وعدم افتقاره لذلك الغير، وجوز بعضهم جعلها للسببية وإضافة نفس للضمير للبيان. (قوله: أي لا يفتقر إلى محل الخ) قيل إنما فسر القيام بالنفس مع أن التفسير من وظيفة الشراح لأن القيام يطلق على انتصاب القامة، وعلى الإحكام أي الإتقان، يقال قام فلان بكذا إذا أتقنه وأحكمه، وعلى الشدة يقال قامت الحرب إذا اشدت، وعلى لزوم الشيء والاعتكاف عليه، وعلى الاستغناء وهو المراد هنا، ففسره المصنف لبيان المراد منه، وقال بعضهم إنما فسره بما ذكر للرد على من فسره بعدم الافتقار للمحل فقط، وهو المتعارف عند بعض المتكلمين، والمصنف فسره بما ذكر تبعاً للأستاذ أبي إسحاق الاسفرايني، وستعرف أن تفسير القيام بالنفس بعدم الافتقار إلى المحل هو المحتاج إليه لعدم استفادته مما تقدم بخلاف عدم الافتقار للمخصص، فإنه مستفاد من وجوب القدم والبقاء.
(قوله: أي بذاته) أي فالمراد بالنفس الذات، وليس المراد بها الروح لأنها محالة على الله تعالى، وفي كلامه إشارة إلى جواز إطلاق النفس عليه تعالى من غير مشاكلة، وهو الحق بدليل قوله تعالى: {وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ} [آل عمران: ٢٨] خلافاً لمن قال لا يجوز إطلاقها عليه إلا على سبيل المشاكلة كما في قوله تعالى: {تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ} [المائدة: ١١٦].
(قوله: سلب افتقاره لشيء من الأشياء) إن قيل هذا التفسير يخالف تفسير المصنف، لأن هذا سلب الافتقار على العموم وما في المتن سلب الافتقار لشيئين فقط المحل والمخصص. قلت: لا يخالفه لأن ما في المتن يستلزم هذا، لأن سلب الافتقار إلى المحل والمخصص يستلزم سلب جميع الافتقارات من الافتقار للوالد والولد والصاحبة والمعين والوزير، وإلى ما يُحَصِّلُ الغرض وغير ذلك، لأنه لو افتقر لشيء منها لكان ممكناً، والممكن لا يكون وجوده إلا حادثاً، والحادث يفتقر إلى المخصص وإلى المحل بالنظر لصفته فتأمل.
(قوله: أي ذات سوى ذاته يوجد فيها) إنما فسر المحل بالذات التي يقوم بها فقط، ولم يفسره بذلك وبالمكان الذي يحل فيه مع أنه سبحانه كما أنه لا يفتقر لذات يقوم بها لا يفتقر لمكان، لأن عدم افتقاره للمكان عُلِم من مخالفته للحوادث.
(قوله: سوى ذاته) هذا نص على المتوهم، إذ يتوهم قيام ذاته بغيره من الذوات لا بذاته، إذ لا يعقل قيام ذاته بذاته حتى يتوهم فينفيه. (قوله: يوجد فيها) صفة لقوله "ذات" الواقعة تفسيراً للمحل، والرابط الضمير المجرور، وضمير "يوجد" راجع لله تعالى.
(قوله: لأن ذلك) أي الافتقار إلى المحل بالمعنى المذكور أعنى الذات التي يوجد فيها

وهو تعالى ذات موصوف بصفة وليس جل وعز بصفة كما تدعيه النصاري، ومن في معناهم من الباطنية أهلك الله تعالى جميعهم، وسيأتي برهان ذلك عند تعرضنا ان شاء الله للبراهين، وكذلك لا يفتقر تعالى إلى مخصص أي فاعل يخصصه بالوجود لا في ذاته ولا في صفة من صفاته لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى، ولجميع صفاته، وإنما يحتاج إلى المخصص أي الفاعل من يقبل العدم، ومولانا جل وعز لا يقبله، فإذاً يستحيل على مولانا جل وعز الافتقار عموما، وبهذا تعرف أن مرادنا بالمحل

[حاشية الدسوقي]
(قوله: وهو تعالى ذات) أي وحينئذ فلا يكون مفتقرا للمحل. (قوله: موصوف بصفة) ليس بضروري فيما نحن بصدده، وقوله موصوف نعت لذات، وَذَكَّرَ النعت لأن الذات تُذكر وتؤنث.
(قوله: كما تدعيه النصاري) ظاهره ان النصاري تدعي أنه تعالى صفة، مع أن المنقول في كتب أئمة الكلام أن النصاري يقولون إن الله تعالى جوهر مركب من ثلاثة أقانيم، أقنوم الوجود ويعبرون عنه بالأب، وأقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن، وأقنوم الحياة ويعبرون عنه بروح القدس، ويعنون بالأقنوم الصفة، وبالجوهر القائم بنفسه، ويقولون إن أقنوم العلم الذي هو جزء الإله انتقل لجسد سيدنا عيسى عليه السلام، وامتزج به، فاتحد اللاهوت بالناسوت، وما أبلد هؤلاء حيث ادعوا أن العلم إله والوجود إله والحياة إله، ثم صار

مجموع الأقانيم الثلاثة إلها واحداً، فجمعوا بين نقيضين، وحدة وكثرة، وجعلوا الذات التي هي جوهر تتركب من مجموع الصفات التي هي أعراض، وجعلوا جزء الإله انتقل لسيدنا عيسى، وسموا الأقانيم بأسماء خالية عن المناسبة. انتهى.

وظهر من هذا التقرير أن الإله على كلامهم ليس بصفة، نعم إن أراد بقوله كما تدعيه النصاري من أنه صفة باعتبار ما يلزم من كلامهم ظهر قوله كما تدعيه، كذا قرر شيخنا، وهو محصل ما في السكتاني، والأحسن أن يقال قوله كما تدعيه النصاري أي بعضهم، فإن بعضهم يقول الإله تعالى ليس بذات يقوم بنفسه بل صفة يقوم بالغير، وإن عيسى قام به الإله قيام الصفة بالموصوف، وبعضهم يقول إن الإله جوهر مركب من ثلاثة أقانيم إلى آخر ما تقدم، ويدل لذلك كلام الكبرى وحواشيها.

(قوله: من الباطنية) هم قوم كفار ينفون الشريعة، ويقولون إن ما ورد في القرآن من الأحكام التكليفية كوجوب الصلاة وحرمة الربا مثلا ليس المراد ظاهره، ويقولون إن الإله صفة قائمة بكل أحد من المخلوقات، فلذا تراهم يقولون ما في الجبة إلا الله.

(قوله: وسيأتي برهان ذلك) أي برهان عدم افتقاره لمحل أي ذات يقوم بها.

(قوله: وكذا لا يفتقر تعالى إلى مخصص) فيه إشارة إلى أن قول المتن "ولا مخصص" عطف على قوله "محل" و "لا" لتأكيد النفي ليفيد أن الافتقار لكل واحدٍ منهما منفي على حدته. (قوله: يخصصه بالوجود) أي بدلا عن العدم. (قوله: ولا في صفة من صفاته) هذا مأخوذ من المعنى المراد في نفس الأمر لا مما يقتضيه ظاهر العبارة، لأن الذي يقتضيه ظاهر العبارة عدم افتقار ذاته تعالى للمحل الذي يقوم به؛ وإلى المخصص أي الفاعل الذي يخصصها بالوجود بدلاً عن العدم. (قوله: لوجوب القدم والبقاء لذاته) يؤخذ من هذا أن عدم الافتقار للمخصص مستفاد من وجوب القدم له تعالى والبقاء، ولذا اقتصر بعضهم في تفسير القيام بالنفس على نفي الافتقار إلى المحل كما سبق.

(قوله: ولجميع صفاته) أي الذاتية والثبوتية وكذا السلبية على أحد القولين من ترادف القديم والأزلى، وأما صفات الأفعال فهي حادثة عند الأشعري كما سيأتي بيانه.

(قوله: فإذاً يستحيل الخ) أي فإذا كان تعالى لا يفتقر إلى محل ولا إلى مخصص يستحيل الخ، وذلك لاستغنائه وعدم افتقاره للمخصص.

(قوله: عموما) إما حال من الاستحالة أي حالة كون الاستحالة عموما أي ذاتَ عمومٍ وشمولٍ لأى افتقار من الافتقارات، أو عامةً أي شاملة لذلك، وإما حال من الافتقار أي حالة كون الافتقار عموما أي عاما لأي شيء من الأشياء، أو ذا عموم وشمول لذلك.

(قوله: وبهذا) أي التقرير السابق المتضمن لتفسير المحل بالذات والمخصص بالفاعل. وقال السكتاني: الإشارة عائدة على ما تضمنه الكلام من حكمه باستحالة الافتقار عموماً، أي فحكمنا بذلك واعترافنا به، يُعلم منه أن مرادنا بلفظ المحل والمخصص ما به يحصل التعميم، وذلك بأن يراد بالمحل الذات لا المكان، وبالمخصص الفاعل الذي يخصص أحد طرفي الممكن بالوقوع بدلاً عن مقابله، أما لو أريد بالمحل المكان وهو من خواص الأجرام فلا يؤخذ من لفظ العقيدة سلب الافتقار إلى الذات بأن لا يكون صفة، فإن قلت كما لا يلزم سلب كونه صفة إذا حمل المحل على المكان كذلك لا يلزم سلب الافتقار إلى المكان إذ حمل المحل على الذات، فمن أين يلزم تعميم الافتقار.

قلت: لا نسلم ذلك بل يؤخذ سلب الافتقار

في أصل العقيدة الذات، ومرادنا بالمخصص الفاعل، فبعدم افتقاره تعالى إلى محل أي ذات أخرى لزم أنه جل وعز ذات لا صفة، وبعدم افتقاره تعالى إلى مخصص أي فاعل لزم أن ذاته جل وعز ليست كسائر الذوات التي لا تفتقر هي أيضا إلى محل كالأجرام مثلاً؛ لأن هذه وإن كانت مستغنية عن المحل أي عن ذات تقوم بها قيام الصفة بالموصوف فهي مفتقرة ابتداء ودواماً افتقاراً ضروريا لازما إلى المخصص أي الفاعل وهو مولانا جل وعز، فإذاً القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق، وذلك لا يمكن أن يكون إلا لمولانا جل وعز، قال جل من قائل: {يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ} [فاطر: ١٥]، وقال تعالى: {اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} [الإخلاص: ٢ - ٤]. فأثبت تعالى بقوله الله الصمد افتقار كل ما سواه إليه جل وعز، إذ الصمد هو الذي يُصمد إليه في الحوائج أي يقصد فيها ومنه تسأل، ولا شك أن كل لما سواه تعالى صامد له أي مفتقر

إليه ابتداء ودواماً

[حاشية الدسوقي]

الى المكان من سلب الافتقار إلى المخصص، ذا لو كان في مكان لكان جِرماً فيفتقر إلى مخصصٍ، كيف وربنا سبحانه غني عن المخصص، فإن قلت: لا نسلم أنه إذا حمل لفظ المحل على المكان يفوت سلب كونه صفة بل يؤخذ سلب كونه عرضا من سلب الافتقار إلى المخصص ومن وجوب مخالفته للحوادث، إذ هي صفات وموصوفات.

قلت: لا نسلم أخذ ذلك مطلقا ولو في الصفات القديمة، والمطلوب نفي كونه صفة يفتقر إلى ذاتٍ، سواء كانت الصفة حادثة أو قديمة، فصنيع الشارح رحمه الله أحسن اهـ.

(قوله: في أصل العقيدة) الإضافة للبيان. (قوله: الذات) أي لا المكان، وإنما لم يفسره بالمكان لاستفادة سلب الافتقار إليه من مخالفته للحوادث، وهذا على التفسير الأول في مرجع اسم الإشارة في قوله: "وبهذا"، وأما على ما قاله السكّاني فَعِلّةُ عدمِ تفسيره بالمكان عدم أخذ سلب الافتقار للذات من العقيدة كما تقدم له.

(قوله: التي لا تفتقر هي) أي الذوات، وقوله أيضا أي كما لا تفتقر ذاته إلى محلٍ، والإتيان بـ "هي" و "أيضاً" لمزيد الايضاح.

(قوله: كالأجرام مثلا) مثال للمحل، وأراد بالأجرام ما يشمل الجواهر الفردة، وحينئذ فالكاف مدخلة لها، فالجمع بين "الكاف" و "مثلاً" غير ضروري.

(قوله: لأن هذه) أي الذوات، وهذه علة لقوله ليست كسائر الذوات. (قوله: ابتداء) أي في وجودها الأول. (قوله: ودواما) أي في بقائها بعد وجودها. (قوله: ضروريا) أي لازما فقوله لازما تفسير له. (قوله: وهو) أي الفاعل المخصص للأجرام جل وعز.

(قوله: فإذاً القيام الخ) أي فإذا كان معنى قيامه بنفسه ما سبق من عدم الافتقار لذات يقوم بها، وعدم الافتقار للمخصص كان القيام بالنفس عبارة عن الغنى المطلق أي العام أي الغنى عن كل شيء كالمحل والمخصص والولد والوالد والصاحبة والمعين والوزير وما يُحَصِّلُ الغرضَ ونحو ذلك، وذلك لاستلزام الغنى عن المحل والمخصص الغنى عما ذكر كما تقدم بيانه، وإنما فسرنا المطلق بالعام لئلا يقتضي أنه إذا كان غنياً عن المحل فقط مثلا كان قائما بنفسه، لأن المطلق هو اللفظ الدال على الماهية بلا قيد، فيتحقق في فرد.

إن قلت حيث كان القيام بالنفس عبارة عن الاستغناء المطلق فلم لم يفسره المصنف بهذا في المتن، قلت لعله سلك طريق الاحتياط وجمع في المتن والشرح بين التفسيرين لوقوعهما في كلامهم، قاله الشيخ يس. (قوله: وذلك) أي الغنى المطلق. (قوله: قال جل من قائل) هذا دليلٌ لكون الغنى المطلق لا يكون إلا لمولانا. (وقوله: من قائل) من فيه زائدة، وقائل حال من الضمير في جلَّ أي جل حالة كونه قائلاً.

(قوله: والله هو الغني) أي عن كل شيء إذ حذف المعمول يؤذن بالعموم، وظاهر قولنا عن كل شيء حتى عن صفاته وبذلك صرح الإمام الرازي في مواضع كثيرة من تفسيره، حيث قال لا يحتاج المولى في أفعاله وكماله إلى صفاته وإنما اقتضاها كمال الذات، قال الشيخ يس: ودعوى الاستغناء عن الصفات مشكلةٌ، كيف والاستغناء عنها تجويز لأضدادها تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً، وقد صرح بعضهم بما نصه: احتج الخصم على نفي الصفات بأنه يلزم من إثباتها افتقار الذات وهو مُحَالٌ، وأجيب بأن المحال هو افتقارها إلى خارج عنها. انتهى. لكن لا ينبغي أن يقال إنه سبحانه وتعالى مفتقر إلى صفاته لما في لفظ الافتقار من سوء الادب، وإن كان القول بصحة معناه لازماً مما ذكر.

(قوله: إذ الصمد هو الذي يُصمد إليه في الحوائج) نقل عن الزمخشري أن "صمد" فعل بمعنى مفعول، وما ذكره الشارح في تفسيره أحدُ أقوالٍ ثلاثةٍ ثانيها أن الصمد هو الذي لا يأكل ولا يشرب، ثالثها أنه الذي لا جوف له، وإنما اقتصر الشارح على القول الأول لترجيع غير واحد له في تفسير الآية كابن عطية وغيره، وقوله وهو الذي يصمد إليه في الحوائج ضَمَّنَ يصمد معنى يفتقر فلذا عداه بإلى.

(قوله: ومنه تسئل) أي ومنه تسئل الحوائج للافتقار إليه، وضمير منه راجع للذي يصمد إليه في الحوائج.

(قوله: ولا شك أن كل ما سواه تعالى صامد له) قد يقال إنه فسر يصمد بيقصد، والقصد الحقيقي إنما يكون ممن له اختيار وحينئذ فلا يتم قوله ولا شك أن كل ما سواه صامد له، وأجاب الشارح بأن المراد لازم ذلك وهو

بلسان حاله أو بلسان مقاله أو بهما معا، وأثبت تعالى بقوله لم يلد ولم يولد وجوب استغنائه جل وعز عن المؤثر والأثر، فلا حاجة لله تعالى إلى المؤثر ولا علة لوجوده جل وعز، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ولم يولد أي لم يتولد وجوده تعالى عن شيء أي لا سبب لوجوده تعالى لوجوب قدمه وبقائه، وكذلك لا حاجة له تعالى إلى الأثر وهو ما أوجد تعالى من الحوادث ولا غرض له جل وعز في شيء منها تعالى عن الأغراض والاعراض، ولا معين له تعالى في شيء منها، بل هو جل وعز فاعل بمحض الاختيار بلا واسطة ولا معالجة

[حاشية الدسوقي]

الافتقار، فكأنه قال ولا شك أن كل ما سواه مفتقر له، ولا يخفى أن الصفات الذاتية لم تدخل في السوى لأنها ليست عينا ولا غيرا فلا يشكل قوله مفتقر إليه ابتداء ودواماً إذ لا ابتداء لها لقدمها.

(قوله: بلسان حاله الخ) متعلق بمفتقر أي مفتقر بلسان حاله فقط أو بلسان مقاله فقط أو بهما معاً، وقضيته أن لسان المقال ينفرد عن لسان الحال كما ينفرد لسان الحال عن لسان المقال وليس كذلك، إذ لسان المقال لا ينفرد عن لسان الحال وإن انفرد لسان الحال عن لسان المقال لأن الافتقار لازم لكل مخلوق، وحينئذ فلا ينفك لسان المقال عن لسان الحال، وإن انفك لسان الحال عن لسان المقال، فإذا قال الشخص بلسان مقاله أنا مفتقر إلى الله كان افتقاره حاصلاً بلسان المقال وبلسان الحال أيضا للزوم الافتقار له، وإذا لم يحصل منه كلام كان افتقاره حصلاً بلسان الحال فقط، ويجاب بأن قوله بلسان الحال متعلق بمقدر تقديره مفهما افتقاره بلسان حاله فقط عند ذهول المتأمل عن لسان المقال أو عند عدمه، أو بلسان مقاله فقط عند ذهول المتأمل عن لسان الحال أو بهما معا عند ملاحظة المتأمل لهما.

والحاصل أن الفهم يحصل للتأمل بلسان الحال ذاهلاً عن المقال كما يحصل بالمقال مع الذهول عن الحال وقد يحصل بهما مع ملاحظتهما معاً.

(قوله: وجوب استغنائه عن المؤثر والأثر) أي فقوله (لم يلد) كناية عن استغنائه عن الأثر، وقوله (ولم يولد) كناية عن استغنائه عن المؤثر، ولا شك أنه إذا لم يفتقر لأثر ولا لمؤثر كان غنيا غنى مطلقاً، فصح قول الشارح وأثبت الخ؛ أي من حيث الكناية كما صح تفريعه بقوله فلا حاجة الخ.

(قوله: فلا حاجة لله تعالى إلى المؤثر) قدم الشارحُ الاستغناءَ عن المؤثر على الاستغناء عن الأثر مع أنه هو السابق في الآية لأن الاستغناء عن المؤثر يستلزم الاستغناء عن الأثر؛ وإنما قدم في الآية ما يفيد الاستغناء عن الأثر اهتماما به للرد على النصاري القائلين بان المسيح ابن الله، وعلى اليهود القائلين إن العزيز ابن الله، وأما كونه تعالى غير مولود فمتفق عليه عند جميع الملل.

(قوله: لوجوب قدمه) هذا محط الدليل، وأما قوله بقائه فزيادة فائدة.

(قوله: وكذلك لا حاجة له تعالى إلى الأثر) أي لاستغنائه عنه وهذا هو المراد بقول العارف بالله ابن عطاء الله الكندري في الحكم: (أنت الغنى لذاتك عن أن ينالك نفع منها) أي إن الله مستغن لذاته عن الآثار الصادرة عنه تعالى فلا يناله نفع منها. (قوله: ولا غرض له) عطف على قوله لا حاجة له إلى الأثر من عطف اللازم على الملزوم، والغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل.

(وقوله: في شيء) أي في إيجاد شيء منها (قوله: تعالى عن الأغراض والأعراض) جملة اعتراضية بين المتعاطفين، أعنى قوله ولا غرض له ولا معين للتنزيه، والمناسب كون الأول بالغين المعجمة ليتصل بما قبله، وعطفُ الأعراضِ عليه من عطف العام على الخاص؛ لأن الغرض الباعث على الشيء تاره يكون عرضا وتارة يكون غير عرض، والفائدة فيه مع المبالغة أتم، ويحتمل العكس، ووجه العطف قصد المبالغة في نفي الأعراض عموماً وخصوصاً.

(قوله: ولا معين له تعالى) عطف على قوله لا حاجة له إلى الأثر، وهو أي المعين أخص من الحاجة وفيه رد على قول الأستاذ أبي اسحق إن أفعال العبد واقعة بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد على أن تعلقهما بأصل الفعل. (قوله: في شيء منها) أي من

الحوادث التي أوجدها. (قوله: بل هو جل وعز فاعل بمحض الاختيار) أي بالاختيار المحض أي الخالص من مخالطة شيء يصحبه، ف"بل" للانتقال من غرض إلى غرض آخر، وفيه إشارة لرد مذهب الحكماء القائلين بالإيجاب الذاتي وهو إسناد الكائنات إلى الله تعالى على سبيل التعليل؛ فهو مجبور عندهم لا مختار.

(قوله: بلا واسطة) هو وما بعده كالتفسير لمحض الاختيار، وقوله بلا واسطة كالقدُّوم بالنسبة للنجار، والإبرة بالنسبة للخياط، فكل منهما وإن كان فاعلاً بالاختيار لكن اختياره ليس محضا أي خالصا عن مخالطة شيء يصحبه لتوقف فعله على الآلة المذكورة، بخلاف فعل المولى سبحانه فإنه بمحض الاختيار إذْ لا يتوقف على واسطة وآلة. (قوله: ولا معالجة) أي حركات كما يقع في أفعال الحوادث كالنجار

١٢٠٦ مبحث الوحدانية

ولاعلة وإليه الإشارة بقوله تعالى لم يلد أي لم يتولد وجود شيء عن ذاته العلية بأن يكون بعضا منه أو ناشئاً عنه من غير قصد، أو ناشئا عنه تعالى باستعانة ممن يزاوجه على ذلك، أو ثم غرض يحمل على ذلك كما هو شأن الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد، ونحوه في جميع ما ذكر، إذ لو كان تعالى كذلك لزم أن يماثل الحوادث كيف وهو تبارك ليس له كفوا أحد، فلا والد اذن ولا صاحبة ولا ولد ولا مماثلة بينه وبين الحوادث بوجه من الوجوه فتبارك الله رب العالمين.

[مبحث الوحدانية]

(ص) والوحدانية أي لا ثاني له في ذاته

[حاشية الدسوقي]

في صنعه السرير. (قوله: ولا علة) المراد بها العلة المادية وهي الأجزاء التي يتركب منها المفعول فليس المولى أوجد الحوادث من أجزاء كانت موجودة قبل تركبها، بل قال لها كوني فكانت، وليس المراد بالعلة الباعثة على الفعل وإلا تكرر مع قوله ولا غرض إذْ العلة والغرض متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً.

(قوله: وإليه الإشارة الخ) أي وإلى ما ذكرناه من أنه لا حاجة له تعالى للأثر الذي أوجده، ولا لغرض ولا لمعين. (قوله: عن ذاته) متعلق بيتولد. (قوله: بأن يكون الخ) تصوير للتولد المنفي وضمير يكون للشيء، (وقوله: منه) أي من ذاته أي بأن يكون شيء بعضا من ذاته تعالى كما في تولد نخلة صغيرة من النخلة الكبيرة، فإن الصغيرة بعض من الكبيرة. (قوله: أو ناشئا عنه) أي أو يكون الشيء ناشئا عنه تعالى من غير قصد كما ينشأ النبات عن الماء.

والحاصل أن التولد إما أن يكون الولد فيه بعضا مما نشأ عنه كالنخلة الصغيرة الناشئة عن الكبيرة، وإما أن يكون ناشئا عن غير قصد صادر مما تولد عنه كالماء يحل بالمكان فيتولد عنه النبات، فقد تولد النبات عن الماء بغير قصد، وكتولد حركة المفتاح من حركة اليد، وكتولد الثمرة من الشجرة، فإن قلت إنه في الصورة الأولى وهو ما إذا كان الولد بعضاً مما نشأ عنه كما في صورة النخلة ليس فيها قصدٌ، قلتُ: الملاحظ في تلك الصورة البعضية وإن وجد عدم القصد. (قوله: باستعانة ممن يزاوجه) أي يعاونه كما في الولد الناشئ عن الرجل بمعاونة الزوجة. (قوله: على ذلك) أي على وجود ذلك الشيء. (قوله: أو ثَمَّ غرض) ظاهره أنه عطف على قوله بعضا منها، أي أو يكون ثم أي هناك غرض يحمله على ذلك، أي وجود شيء فيفيد العطف أن قوله أو ثم غرض الخ من جزئيات التولد وليس كذلك.

(قوله: كما هو شأن الزوجين) راجع لقوله أو ثم غرض ولقوله أو ناشئا عنه باستعانة ممن يزاوجه على ذلك. (قوله: ونحوهما) أي كما هو شأن نحو الزوجين من الماء والنخلة الكبيرة. (قوله: بالنسبة للولد) راجع لقوله شأن الزوجين، وقوله ونحوه أي نحو الولد كالنبات والنخلة الصغيرة وهو راجع لقوله ونحوهما. (قوله: في جميع ما ذكر) متعلق بشأن، والمراد بشأن التولد والغرض، وبجميع ما ذكر الولد والنبات والنخلة الصغيرة، ولا حاجة لقوله في جميع ما ذكر مع قوله بالنسبة للولد ونحوه فتأمل.

(قوله: إذ لو كان تعالى كذلك) أي مثل الزوجين ونحوهما بالنسبة للولد ونحوه في أنه يكون الشيء الذي يوجده بعضا من ذاته أو يكون

ناشئا عنه من غير قصد أو ناشئا عنه باستعانة ممن يزاوجه على ذلك أو يكون ثم غرض يحمله على ذلك. (قوله: لزم أن يماثل الحوادث) قال السكتاني: بيان لزوم الماثلة فيما عدا الغرض ظاهر لأن ما تقدم من صفات الأجرام وهي حادثةٌ، وأما بيان لزوم ذلك على تقدير أن يحمله غرض على ذلك فلاحتياجه حينئذ لما يكمل به غرضه ويوجب له الكمال، وإذا احتاج لمن يخلق له الكمال كان حادثا فيماثل الحوادث.

(قوله: كيف وهو الخ) أي كيف يصح مماثلته للحوادث والحال أنه لم يكن أحد مكافئا له أي لا يصح ذلك مع تلك الحالة. (قوله: فلا والد) أي له وهذا مأخوذ من قوله ولم يولد. (قوله: ولا صاحبة) أي ولا زوجة له، وهذا مأخوذ من قوله لم يلد. (قوله: ولا ولد) أي له وهذا مأخوذ من قوله لم يلد أيضا. (قوله: ولا مماثلة بينه الخ) وهذا مأخوذ من قوله لم يلد ولم يولد أي: لزوماً، وصراحة من قوله ولم يكن له كفواً أحد.

[مبحث الوحدانية]

(قوله: والوحدانية) التاء فيها للتأنيث اللفظي، والياء للنسبة للوحدة، والألف والنون للمبالغة كما قالوا رقباني وشعراني، وحينئذ فلا يقال إن المناسب للنسبة للوحدة أن يقول والوحدية. (قوله: أي لا ثاني له الخ) اعلم أن المولى منفي عنه الكم المتصل في الذات وهو تركب ذاته من أجزاء، والكم المنفصل في الذات وهو أن يكون هناك ذات مماثلة لذاته تعالى، والكم المتصل في الصفات، وهو تعدد كل صفة من صفاته كأن يكون له علمان وقدرتان الخ، والكم المنفصل في الصفات وهو أن يكون هناك لغيره من الحوادث صفات كصفاته كأن يكون لغيره قدرة مثل قدرته تعالى، ومنفي منه أيضا أن يكون غيره مشاركاُ له في فعل من الأفعال، وأن الكم المتصل والمنفصل إنما ذكرهما

ولا في صفاته ولا في أفعاله.

(ش) يعنى أن الوحدانية

[حاشية الدسوقي]

العلماء في الذات والصفات دون الأفعال، وقول المصنف أي لا ثاني له في ذاته ظاهر في نفي الكم المنفصل في الذات ولا يفهم منه نفي الكم المتصل فيها، وذلك لأن ثاني إنما يصدق على النظير وهو ظاهر في الكم المنفصل لأنه نظير.

والحاصل أن قوله أي لا ثاني له في ذاته دلالته على نفي الغير بينة؛ لأن المعنى لا ثاني لمولانا مشارك لذاته، وأما دلالته على نفي التركيب في حقيقة الإله فغير بينة؛ لأن غاية ما يدل عليه الكلام نفي أن يكون لمولانا ثان مشارك لذاته، وذلك لا ينافي حصول التركيب في ذات مولانا كما نقول لا ثاني للشمس أو القمر في الحقيقة، والحال أن حقيقة كل واحد منهما مركبة، وذكر بعض أرباب الحواشي أن نفي الكم المتصل في الذات يمكن أخذه من المتن بمعونة أن يُقال لو كان المولى مركبا من أجزاء لقامت الألوهية بكل جزء لتماثل الأجزاء، فقيامها بأحدها دون غيره تحكم، وإذا قامت الألوهية بكل جزء صار كل جزء إلها فصدق على كل جزء أنه ثان بهذا التقرير، وقد نفاه المصنف بقوله أي لا ثاني له في ذاته أي اتصالا وانفصالاُ، والمراد بالمنفصل المماثل في الذات المستلزمة للصفات إذْ لا تصدق ذات تماثل ذاتاً إلا مع الأوصاف، واعلم أن في نفي الكم المتصل في الذات رداً على المجسمة، وفي نفي الكم المنفصل فيها ردا على الثنوية المشركين، ثم إن قوله لا ثاني له في ذاته لا نفية للجنس وثاني اسمها و "له" متعلق بثاني، وقوله "في ذاته" خبر لا، وفي بمعنى اللام، والمعنى لا ثاني له مشارك لذاته، واللام مقوية لضعف العامل بالفرعية، ويصح أن يكون "في ذاته" متعلقا بثاني، و "في" بمعنى اللام، و "له" خبر لا، أي لا ثاني لذاته مشارك له، وضمير ذاته وله عائد على مولانا السابق، وإنما فسر المصنف الوحدانية وإن كان التفسير من وظائف الشراح لتركب معناها، ولما فيها من التفاصيل، واقتصاره في تعريفها على نفي الثاني لاستلزام نفيه نفي كل ما وراءه من العدد كالثالث والرابع وغير ذلك، وفي تفسير الوحدانية بما ذكر تسامح لأن ما ذكر تفسير للواحد لا للوحدانية إذ هي نفي الاثنينية فتأمل.

(قوله: ولا في صفاته) أي لا ثاني له في صفاته، الظاهر منه نفي النظير وهو الكم المنفصل في الصفات كأن يفرض حادث يقوم به أوصاف الألوهية المماثلة لصفات الله، وأما دلالته على نفي التعدد في صفات الله وهو الكم المتصل فيها فغير بينه إلا أن يُقال كما قال

بعضهم: قوله ولا في صفاته يعنى اتصالا وانفصالا، وحينئذ فيكون مفيداً لنفي الكم المتصل والمنفصل في الصفات كذا قيل. والحق أن الكم المتصل لا يتأتى في الصفات لأن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر، وأنت خبير بأن الصفات يستحيل فيها الاتصال لجعل العلمين أو القدرتين مثلاً كَمّاً متصلا فيه تسامح، ثم إن نفي التعدد فيها فيه رد على بعض أئمتنا في إثباتهم علوماً وقُدَراً وإرادات بحسب المقدورات.

والحاصل أن ظاهر المصنف قصر قوله ولا في صفاته على نفي النظير فيها، ولم يدرج فيه نفي تعدد الصفات، وما فعله وإن كان مذهبه نفي الأمرين أعني نفي النظير في الصفات ونفي تعددها أولى بعبارته إذ ثبوت قدرةٍ ثانيةٍ مثلاً لا يصدق عليها أنها ثان له، فلا يشملها قوله لا ثاني له في صفاته فلذا قصره المصنف على نفي النظير. (قوله: ولا في أفعاله) لما كان لا يلزم من نفي الكم المنفصل في الصفات نفى أن يكون غيره مشاركا له في فعل من الأفعال، إذ الشركة في الأفعال تحقق بمشاركة قدرة المولى لقدرة حادثة، وليست كقدرته كما يقول بعضهم: إن الفعل كالصلاة مثلا اشترك فيها قدرة الرب وقدرة العبد نفى ذلك بقوله ولا في أفعاله، وكان المناسب أن يقول ولا في الأفعال بال الاستغراقية لأن كلامه أعني قوله ولا ثاني له في أفعاله أي في الأفعال المنسوبة إليه يوهم أن لغيره أفعالاً وإن كان لا يشارك المولى في الأفعال المنسوبة له، وهذا مذهب أهل الاعتزال.

والجواب: أن مراده بأفعاله الممكنات كلها فيعم الاختياري لنا وغيره، إذ الإمكان منشأ الاحتياج، فلا فرق بين الممكنات، فكأنه قال لا شريك له في الممكنات، ورُدَّ بقوله ولا في أفعاله على المعتزلة القائلين إن للعبد قدرة خلقها المولى؛ وتلك القدرة لا توجد ذواتاً بل أفعالا اختياريةً، فالمعتزلة لم يثبتوا الكم المنفصل في الصفات وإنما أثبتوا الشريك في الأفعال، فعلمت من هذا مغايرة الكم المنفصل في الصفات للشريك في الأفعال، لأن نفي الكم المنفصل في الصفات معناه أنه ليس

في حقه تعالى تشتمل على ثلاثة أوجه أحدها نفي الكثرة في ذاته تعالى، ويسمى الكم المتصل، الثاني نفي النظير له جل وعز في ذاته أو في صفة من صفاته ويسمى الكم المنفصل، الثالث انفراده تعالى بالإيجاد والتدبير العام بلا واسطة ولا معالجة فلا مؤثر سواه تعالى في أثر ما عموما قال جل من قائل: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: ٤٩]، وقال تعالى

[حاشية الدسوقي]

هناك أحد من الحوادث له قدرة كقدرة الله توجدُ الذواتَ، ونفي الشريك في الأفعال معناه أنه ليس هناك أحد له قدرة توجد الأفعال. (قوله: في حقه تعالى) إنما قال في حقه تعالى إشارة إلى أن للوحدة معاني أخرى لا تصح في حقه كوحدة الجنس ووحدة النوع ووحدة الشخص، إذ لا جنس له فيتحد مع غيره فيه، وكذلك لا نوعَ له فيتحد مع غيره فيه، مثال الأول اتحاد الإنسان والفرس في الحيوان، ومثال الثاني اتحاد زيد وعمرو في الإنسان، فيقال: الإنسان والفرس واحدٌ بالجنس أي متحدان فيه، ويقال زيد وعمرو واحدٌ بالنوع أي متحدان فيه، ومثال الثالث زيد فإنه واحد بالشخص بمعنى أنَّ مُشَخَّصَاتِهِ قاصرة عليه لا توجد في غيره.

(قوله: تشتمل على ثلاثة أوجه) أي من اشتمال الكلي على جزئياته، لأن الوحدة في الذات والصفات والأفعال جزئيات لمطلق الوحدة.

(قوله: ويُسمى الكم المتصل) ضمير يسمى عائد على ذي الكثرة، وهو مقدار الجسم الذي هو ذو أجزاء، وليس الضمير عائداً على النفي كما هو ظاهر، ولا على ما ذكر من الكثرة لأن الكم المتصل اسم للمقدار المذكور لا للنفي، ولا لما ذكر من الكثرة. (قوله: أو صفة من صفاته) قد ترك الشارح نفي الكم المتصل فيها؛ وقد علمت ما فيه. (قوله: ويسمى الكم المنفصل) ضمير يُسمى عائد على ذي النظير والمراد به العدد المتحصل من الشيء ونظيره، وليس الضمير عائداً على النظير ولا على نفيه، لأن كلا منهما ليس كَمّاً، والحاصل أن الكم ما قبل القسمة لذاته، ثم إن كان لأجزائه المفروضة حد مشترك فهو المتصل وهو إما قَارُّ الذات أي مجتمع الأجزاء في الوجود أوْ لا، الثاني الزمان، والأول المقادير العارضة للجسم الطبيعي كالسطح؛ والجسم التعليمي، وإن لم يكن لأجزائه حد مشترك فهو الكم المنفصل كالعدد.

ثم اعلم أن قولهم لنفي الكم المنفصل يُراد به نفي ما حصل به الكم وهو الثاني مثلاً لا نفي الكم من أصله لشموله للحق سبحانه فتأمل.
(قوله: والتدبير) هو النظر في عواقب الأمور لتقع على الوجه الأكمل وهو بهذا المعنى محال في حق الله، فيراد بالتدبير في حقه تعالى لازمه وهو إيقاع الأمور على الوجه الأكمل. (قوله: بلا واسطة) يحتمل أن يراد بها الآلة كالقدوم بالنسبة للنجار، ويحتمل أن يراد بها القوة التي أثبتها من قال إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعها الله فيها، ويحتمل إرادتهما معاً وهو أولى، والمعنى أن المولى سبحانه لا يؤثر بقوة يودعها في الوسائط كالطعام والماء مثلاً، وليس فعله كفعل العباد في احتياجهم إلى آلات ومعالجة وهي الحركات والسكنات.
(قوله: عموما) أي على جهة الشمول العمومي أي سواء كان ذلك الأثر ذاتاً أو صفةً أوْ فعلاً كان اختياريا أو اضطرارياً، أي بالنسبة إلينا. (قوله: إنا كل شيء خلقناه بقدر) هذا استدلال على الوجه الثالث وهو انفراده تعالى بالإيجاد.
واعلم أن في الآية قراءتين قراءة النصب وقراءة الرفع، فعلى الأولى اسم إنَّ "وكل شيء" معمول لمحذوف يفسره المذكور أي إنَّا خلقنا كل شيء، والجملة خبر إن، وقوله خلقناه جملة مفسرة لا محل لها من الإعراب، أو في محل ما فسرته وهو خبر إن، وقوله: بقدر متعلق إما بالفعل المحذوف أو المذكور، والمعنى انا خلقنا كل شيء بقدر أي بقدرتنا، وهذا تعميم لجميع الأشياء، ولا يصح أن تكون جملة الاشتغال صفة لشيء، لأن الصفة لا تعمل في الموصوف، وما لا يعمل لا يُفَسِّرُ عاملاً في باب الاشتغال، فلو كان صفة ما صح النصب على الاشتغال، والفرض في القراءة النصب على الاشتغال فبطل كونه صفةً، وإذا بطل كونه صفة لم يكن تقييداً لشيءٍ فلا يأتي فيه ما ظنه المعتزلي من المعنى كل شيء مخلوق لنا، فهو بقدر يعنى وهناك شيء ليس بمخلوق بقدر وهي أفعال العباد لما قلنا، ولئن سلمنا ما هو كالمحال من جعل الجملة صفة مع الاشتغال والتقييد بالخلقية فيكون المعنى إنا خلقنا كل شيء مخلوق بقدر، فيحترز عن شيء ليس بمخلوق فهو ليس بقدر، وذلك ذاته وصفاته القديمة، فغاية ما دلت عليه الآية أن هناك شيأ لم يخلقه، فنحن نقول ذاته وصفاته، وهم لا يخالفون فيه، وهم يقولون المراد أفعال العباد الاختيارية ونحن نخالفهم فيها، والتفسير بالمتفق عليه متعين، والتفسير بغيره دعوى من المخالف يحتاج لإثباتها، وأما على قراءة الرفع فجملة خلقناه تحتمل

١٢٠٧ مبحث بيان الصفة النفسية

{ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ} [الأنعام: ١٠٢]، وقال جل وعز: {لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [البقرة: ١٠٧]، وقال تبارك وتعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصافات: ٩٦].
[مبحث بيان الصفة النفسية]
(ص) فهذه

[حاشية الدسوقي]
الخبرية، وبقدر متعلق بفعلها، فيلزم عموم خلق الأشياء يعنى الممكنات بإجماعٍ، إذ لا تعلق للخالقية بغيرها، وتحتمل الوصفية، وبقدر هو الخبر، وهو احتمال صحيح في نفسه ليس هناك ما يدفعه صناعةً، لكنه غير متعين لها لما سبق من احتمال الخبرية المفيد للعموم، والاحتمال مسقط للاستدلال، سلمنا أنه صفة لكن لا نسلم أن المحترز عنه أفعال العباد بل المحترز عنه المجمع عليه وهو ذاته وصفاته يعنى إن الشيء الغير المخلوق ليس بقدر وهو ذاته، وهم يقولون أفعال العباد، والمجمع عليه مقدم على المختلف فيه، سلمنا تساويهما فالاحتمال يسقط الاستدلال.
(قوله: ذلكم الله ربكم) الآية استدلال على ثبوت الوجه الأول وهو نفي الكثرة في ذاته إذ لو كان مركباً كان كل جزء إلها فيكون أربابا لا رباً واحداً، وعلى ثبوت بعض الوجه الثاني وهو نفي النظير له في ذاته لأن قوله لا إله إلا هو نظير كلمة الشهادة في الدلالة على نفي النظير في الذات وعلى ثبوت الوجه الثالث وهو انفراده بالإيجاد، ثم إن قوله خالق كل شيء أي ما عدا ذاته وصفاته فإنهما غير مخلوقين له فهو عام أريد به الخصوص أو أن الشيء بمعنى المشيء والمشيء هو المراد والإرادة إنما تتعلق بالممكنات.
(قوله: له ملك السموات والأرض) استدلال على انفراده تعالى بالإيجاد وذلك لأن المراد بالملك التصرف، أي التصرف في السموات

والأرض وما فيهما مملوك له تعالى ولا يكون مالكاً للتصرف فيهما إلا إذا كان منفردا بإيجادهما وإيجاد ما فيهما من ذوات وصفات وأفعال، فلو كان لأحد تأثير في أثر ما لم يكن المولى مالكا للتصرف فيهما لكن التالي باطل. (قوله: والله خلقكم وما تعملون) استدلال على انفراده تعالى بالإيجاد سواء كانت ما مصدرية أو موصولة بمعنى الذي، وجعلها مصدرية أولى لأنه لا يحوج إلى تقدير عائد بخلاف جعلها موصولة فإنه يحوج لتقدير العائد والمعنى على جعلها مصدرية والله خلقكم وخلق عملكم، والحجة لنافيه ظاهرة فليس العبد يخلق أفعاله، والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات لا المعنى المصدري وهو الإيقاع أعنى مقارنه القدرة الحادثة للحركات لأنه أمر اعتباري لا يتعلق به الخلق، بل هو متجدد بنفسه بعد عدم، والمعنى على جعلها موصولة والله خلقكم وخلق الذي تعملونه أي وخلق العمل الذي تعملونه، والمراد به المعنى الحاصل بالمصدر فرجع المعنى على الموصولية للمعنى الأول الكائن على جعلها مصدرية، وعلى كل فالآية حجة لنا على انفراده تعالى بالإيجاد، ورد على المعتزلة القائلين أن العبد يخلق أفعال نفسه، فإن قيل يحتمل أن العائد على جعلها موصولة يقدر مجرورا أي وخلق الذي تعملون فيه أي الأجساد والذوات التي تعملون فيها، أي يقع عملكم فيها وحينئذ فتكون الآية دالة على أن الله خلقنا وخلق ما تحل فيه أعمالنا من أحجار لبناء وشاة لجزار وقرطاس لكاتب وخشب لنجار وغير ذلك فتكون الآية ليست فيها دلالة على أن الله خلق أفعال العباد، فلا وجه لاحتجاج المتكلمين بها على المعتزلة، قلت هذا الاحتمال يضعفه كون حذف العائد المنصوب أصلا وأنه الأكثر على أنه يشترط في جواز حذف العائد المجرور كونه جر بما جر به الموصول، والموصول ههنا لم يجر، وإذا علمت أن هذا الاحتمال ضعيف فلا يُخَرَّج كلام الله عليه، فإن قلت إن إسناد الفعل للعباد كما في الآية يقتضي أنهم خالقون لأفعالهم كما تقول المعتزلة، قلت محل النزاع بيننا وبينهم في الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر لا بالمعنى المصدري وهو الإيقاع والإسناد من حيث الإيقاع، والحاصل أن إدخال العمل تحت قدرة الرب بعطف "ما" على ما قبلها جعلتَها مصدريةً أو موصولةً يراد بها الحاصل بالمصدر، ونسبة العمل إلى العبد في تعملون على جهة الإيقاع الخارج عن محل النزاع كذا قال السعد، وكلام الشارح في الكبرى يقتضي أن المعنى الحاصل بالمصدر ينسب لله خلقا واختراعاً، وللعبد كسبا واقتراناً؛ فلا استحالة في دخوله تحت قدرتين لاختلاف جهة التعلق، أعنى الخلق والكسب أي الاقتران.

(قوله: فهذه) أتى بالفاء إشارة إلى ان هذا الكلام نتيجة لما تقدم، وحكمة ذكره لجملة عددها مع كونه معلوماً من تتبعها توطئة إلى تقسيمها بعد ذلك إلى نفسية وسلبية أو خوفاً من

ست صفات:

الأولى نفسيةٍ وهي الوجود، والخمسة بعدها سلبية.

(ش) حقيقة الصفة النفسية هي الحال الواجبة للذات ما دامت الذات

[حاشية الدسوقي]

إسقاط الكاتب بعضها.

(قوله: ست صفات) أسقط التاء من ست لأنَّ لفظ المعدود وهو صفات مؤنث، وأثبت التاء في الخمسة وهي لا تثبت في عدد المؤنث لحذف المعدود، والمعدود إذا حذف جاز تذكير العدد بإثبات التاء وتأنيثه بحذفها؛ أو لتأويل الصفات بالأوصاف، وأصل ست سدس أبدلت السين تاء وأدغمت الدال فيها فقيل ست، فإذا أنث زِيْدَ فيه تاء ثالثة، ويدل على أن أصله ما ذكر أن سائر الأعداد تنسب إليها الكسور من لفظها فيقال ثلث وربع وخمس وسبع وثمن، ويقال في نسبة الكسر للستة سدس فدل هذا على أن المنسوب جاء على مقتضى الأصل، وأن العدد هو المغير، وأن أصله سدس كما قلنا.

(قوله: نفسية) نسبة للنفس وسيأتي وجه النسبة إليها.

(قوله: وهي الوجود) فيه أن هذا الإخبار مما لا فائدة فيه؛ لأن من المعلوم أن الأولى الوجود والإخبار بما لا فائدة فيه لا يليق، وقد يجاب بأن محل الامتناع ما لم يكن لنكتة، والنكتة هنا أن يقال أتى بذلك لأنه ربما يغفل عما تقدم، أو قصد به تحقيق أولية الوجود ودفع ما عساه أن يقع من تقديم بعض الكتبة غيرها كالقدم مثلا عليها المستلزم للحكم بالنفسية على ما ليس بنفسي، وبالسلبية على ما ليس بسلبي.

(قوله: بعدها) حال من الضمير في الخبر، وفائدته تعيين الخمسة إذ يحتمل على بُعد أن يكون الوجود منها لو لم نتعين وإن كان ذلك بعيدا جداً. اهـ ملوى.
(قوله: سلبية) ليس المراد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن الله ومنتفية عنه وإلا لزم أن يثبت له الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث، بل المراد بكونها سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمراً لا يليق بمولانا عز وجل كما علم ذلك من تعاريفها السابقة. (قوله: حقيقة الصفة النفسية) أي تعريفها المفيد تمييزها، وليس المراد بحقيقتها تعريفها بذاتياتها، لأن الأحوال لا يتأتي حدها بالذاتيات.
والحاصل أن ما ذكره رسم للصفة النفسية مميز لها لا أنه حدٌ لها، وذلك لأن الحد يكون بكل الذاتيات أو بعضها، وأيًّا ما كان فلا بد من وصف يميز المحدود عما يشاركه في الجنس، وذلك المميز فصل، والفصول للأحوال صفات نفسية للمحدود، فلو كانت الأحوال تحد لكانت فصولها لها فصول، أي أحوال نفسية أيضاً، ثم كذلك، ويلزم التسلسل وهو محال فتعين أن يكون ما ذكر رسماً.
(قوله: هي الحال) أي الصفة الثابتة للموجود التي لا نتصف بوجود ولا عدم وهذا كالجنس في التعريف يشمل المعنوية وغيرها قديمةً أو حادثةً، وخرج عنه ما ليس بحال كالمعاني والسلوب.
(قوله: الواجبة) بالتاء وحذفها لأن الحال تُذَكَّرُ وتؤنث، وقوله الواجبة للذات أي الثابتة للذات على طريق الوجوب بحيث لا يمكن انفكاكها عن الذات، ولما كان هذا يُوهِمُ قصر التعريف على الصفة النفسية القديمة، وعدم شموله للنفسية الحادثة أتى بقوله ما دامت الذات دفعاً لذلك الإيهام، وتحقيقا لدخول الحادثة في التعريف، أي الحال التي لا تقبل الانفكاك عن الذات مدة دوام الذات، وهذا لا ينافي أنها قد تكون حادثة وتنعدم بانعدام الذات، والمراد بالذات مطلق الشيء سواء كان قائماً بنفسه كالجوهر أو قائماً بغيره كالعرض ألا ترى أن اللون عرض قائم بغيره، ومع ذلك له صفة نفسية لا يمكن انفكاكها عنه ما دام موجوداً وهي قيامه بالغير.
فإن قلت كيف يكون هذا التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة أو حادثة والحال أنهما حقيقتان متخالفتان، والحقائق المختلفة لا تجمع في تعريف واحدٍ. قلت: التعريف المذكور رسمٌ كما قدمنا، ومنع اجتماع الحقائق المتخالفة في تعريف واحدٍ إذا كان حداً بالذاتيات لا رسماً. (قوله: ما دامت الذات) ما مصدرية ظرفية معمولة لقوله الواجبة للذات، ودام تامة لا خبر لها، أي الواجبة للذات مدة دوام الذات، وفيه تنبيه على أن الأمر النفسي لا يتخلف عن الذات التي ذلك الأمر نفسيٌ لها، ولذلك يقولون إن ما بالذات لا يختلف و لا يتخلف، وإنما قال مادامت الذات بالاسم الظاهر مع أن المحل للضمير لتقدم مرجعه لإيهام عود الضمير على الحال، وخرج بقوله مادامت الذات المعنوية الحادثة كعالمية زيد وقادريته فإنها وإن كانت واجبة للذات لكن وجوبها ليس بدوام الذات بل بدوام عللها، وهي العلم والقدرة فإذا انعدم قيام عللها بالذات انعدمت
غير معللة بعلة كالتحيز مثلا للجرم فإنه واجب للجرم ما دام الجرم، وليس ثبوته له معللا بعلة، واحترز بقوله غير معللة بعلة عن الأحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معللة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذات، واحترز أيضا من صفات المعاني، أما العلم والقدرة فليستا من الصفات النفسية ولا المعنوية، لأن هاتين أحوال، والحال ليست بموجودة في نفسها ولا معدومة، والعلم والقدرة صفتان موجودتان في أنفسهما قائمتان بموجود،

[حاشية الدسوقي]
ولو كانت الذات باقية، بل ذكر بعضهم أنه خرج به أيضا المعنوية القديمة لن المعنوية مطلقا قديمة أو حادثة وجوبها للذات منوط بوجود عللها لا بدوام الذات، وحينئذ فقوله بعد ذلك غير معللة بعلة قيد لبيان الواقع لا للاحتراز، وبحث فيه بعضهم بما حاصله أنه فرق بين المعنوية الحادثة والقديمة، فالأولى تنعدم بانعدام عللها وإن كانت الذات باقيةً، فصح إخراجها بقوله مادامت الذات، وأما المعنوية القديمة فلا يتأتى انتفاؤها أصلاً؛ لأنه لا يتصور انتفاء المعاني التي هي عللها أي ملازمة لها، وحينئذ فيصدق على المعنوية القديمة أنها دائمة بدوام الذات وإن كانت مرتبطة بالمعني لإمكان أن يقال دوامها بدوام الذات، أو بوجود الصفات لوجود الدوامين، وحيث دامت بدوام الذات؛ والنفسية كذلك، فالفارق بينهما التعليل وعدمه، فالمعنوية معللة والنفسية غير معللة، فيحتاج لإخراج المعنوية

القديمة بقيدٍ، وهو قوله غير معللة بعلة، وقد سلك الشارح هذا المسلك فجعل قوله غير معللة بعلة للاحتراز عن الحال المعنوية إلا أنه أطلق فيها، وينبغي أن تقيد بالقديمة.

إن قلت إنَّ غير معللة بعلة يغني عن القيد الأول فكان عليه أن يقول الحال الواجبة للذات غير معللة بعلة، فتخرج المعنوية بقسميها قديمة أو حادثة بقوله غير معللة بعلة. قلت: القيد الأول وقع في مركزه ولم يأت الثاني إلا بعد ذكره، فلا يعتبر إغناؤه عنه وإلا لزم أن لا يؤتى بجنس لإغناء الفصل عنه، والمعتبر في الحدود من جهة الإغناء كون المتقدم يغنى عن الثاني. (قوله: غير معللة) ليس خبر الدام لما علمت أنها تامة لا خبر لها، بل هو بالنصب حال من المبتدأ، وهو الحال على مذهب سيبويه المجوز لمجئ الحال من المبتدأ ومن الضمير في الواجبة، ولا يصح أن تكون دام ناقصة وغير معللة خبرها، لأن الذات لا تعلل أي لا تلازم غيرها، ولا يصح أن يكون غير بالرفع صفة للحال لأن لفظ الحال هنا معرفة وغير نكرة، والمراد بالتعليل التلازم أي الحال غير الملازمة لشيء، وليس المراد به التأثير في المعلول إذ لا يقول به اهل السنة.

(قوله: كالتحيز للجرم) المراد بالجرم ما قام بذاته سواء كان جسماً أو جوهراً فرداً، والمراد بتحيزه أخذه قدراً من الفراغ كما مر. (قوله: مثلا) أي وكقيام العرض بذات فإنه صفة نفسية للعرض لا يقبل الانفكاك عنه ما دام العرض موجوداً، وفي تمثيل الشارح بالتحيز إشارة لما قلناه من أن التعريف للصفة النفسية مطلقا قديمة وحادثة.

(قوله: فإنه واجب للجرم) أي لا يقبل الانفكاك عنه. (قوله: مادام الجرم) أي مدة دوامه، وأما عند عدمه فلا تحيز له.

(قوله: عن الأحوال المعنوية) منه يعلم أن لفظ الحال يطلق على أمرين:

أحدهما: صفات النفس.
وثانيهما: الصفات المعنوية.

وأن الفصل المميز بينهما التعليل وعدمه، (قوله: فإنها) أي الأكوان المذكورة الممثل بها معللة بقيام العلم والقدرة الخ، أي بالعلم والقدة والإرادة من حيثُ قيامُها بالذات، وذلك لأن كونه عالما مثلاً معلل بالعلم لا بقيامه بالذات خلافاً لظاهر الشارح، لكن لما كان العلم ليس علة في الكون عالما من حيث ذاتُه بل من حيث قيامه بالذات.

قال الشارح رحمه الله المعلل بقيام العلم الخ، والحاصل أن الموجب هو الوصف من حيث قيامه بالذات لا مجرد الوصف من غير قيامه بها، واعلم أن المراد بالتعليل هنا التلازم، فالمعاني وهي المعبر عنها بالعلل ملزومةٌ، والمعنوية التي هي المعلولات لازمةٌ لها. (قوله: لأن هاتين) أي الصفة النفسية والحال المعنوية أحوال. (قوله: ليست بموجودة في نفسها) أي بحيث يمكن رؤيتها كالقدرة.

(قوله: ولا معدومة) أي كشريك الباري أي وإنما هي أمر ثابت في نفسه لم يصل لمرتبة الوجود بل قريب منها، والذي دلنا عليه الأدلة، وما وقع في بعض العبارات من أنها ليست موجودة في نفسها أي بحيث يمكن رؤيتها، وإنما هي موجودة في الأذهان غير صحيح، والصحيح أنها واسطة بين الموجود والمعدوم، فلها ثبوت في نفسها يعنى في خارج الأذهان لكن لا يمكن رؤيتها لعدم وجودها في خارج الأعيان، وليست معدومة. (قوله: صفتان موجودتان) أي ويمكن رؤيتهما (قوله: في أنفسهما) أي

فإذا عرفت هذا فاعلم أن الوجود إنما يصح أن يكون صفة نفسية عند من يجعله زائدا على الذات، وأما عند من يجعله نفس الذات فليس بصفة أصلاً، وقد سبق الاعتذار عن عده من الصفات النفسية، وبمثل ذلك يعتذر هنا عن عده من الصفات النفسية أي معنى الوجود راجع للذات سواء قلنا إنه عين الذات أو زائد على حقيقتها، لأن الذات لا تثبت في الخارج عن الذهن إلا إذا كانت موجودة.

قوله والخمسة بعدها سلبية يعنى أن مدلول كل واحد منها عدمُ أمرٍ لا يليق بمولانا جل وعز، وليس مدلولها صفة موجودة في نفسها كما في العلم والقدرة ونحوهما من سائر صفات المعاني الآتية، فالقدم معناه سلب، وهو نفي سبق العدم على الوجود، وإن شئت قلت هو نفي الأولية للوجود، والمعنى واحد والبقاء هو نفي لحوق العدم للوجود، وإن شئت قلت نفي الآخرية للوجود، والمخالفة للحوادث هي نفي المماثلة لها في الذات والصفات والأفعال، والقيام بالنفس هو نفي افتقار الذات العلية إلى محل أي ذات أخرى تقوم بها قيام الصفة بالموصوف، ونفي افتقاره تعالى إلى مخصص أي فاعل، والوحدانية

[حاشية الدسوقي]
باعتبار أنفسهما، أي وجودهما باعتبار ذاتهما لا بالتبع للغير احترازاً من المعنوية، فإنها موجودة بالتبع للمعاني، هذا محصله.
واعترض بأن قوله في أنفسهما لا حاجة له، لأن مرادنا بالوجود هنا الوجود في خارج الأعيان أي بحيث يصح رؤيتهما فخرجت المعنوية، ولا يحتاج لما قاله إلا لو أريد بالوجود الثبوت فتأمل.
(قوله: فإذا عرفت هذا) أي ما ذكر من تعريف الصفة النفسية (قوله: فليس بصفة أصلا) أي فضلاً عن كونه صفة نفسية (قوله: بمثل ذلك) أي الاعتذار السابق يعتذر عن عده الخ أي فيقال إنما جعل صفة نفسية لأن الذات توصف به في اللفظ، وأنت خبير بأن هذا لا يكفي في خصوص كونه صفة نفسية وهو المطلوب هنا؛ وإن كفى في مطلق كونه صفة وهو المطلوب هناك، ومن ثم زاد الشارح قوله أي معنى الوجود الخ.
(قوله: أي معنى الوجود) هذا بيان لوجه نسبة الوجود إلى النفس على قولين فيه من كونه زائداً على الذات أو عينها، وحاصله أن نسبة الوجود للنفس من حيث إنه راجع إليها؛ أما على الثاني فلأنه عينها، وأما على الأول فلأن ثبوتها في الخارج عن الذهن موقوف على الوجود فبينهما نوع ملابسة فصح نسبة أحدهما للآخر. إن قلت إن النسبة ظاهرة على القول بأن الوجود غير الذات لاختلاف المنسوب والمنسوب إليه، وأما على أنه عينها فكيف تصح النسبة والحال أنها من نسبة الشيء إلى نفسه فالجواب أن الوجود لما كانت الذات توصف به في اللفظ بحيث يقال ذات الله موجودة كانت بينهما مغايرة لفظية فصحت نسبة أحدهما للآخر بحسب تلك المغايرة اللفظية حتى قيل فيه إنه نفسي.
والحاصل أنه على القول بأن الوجود زائد على الذات فلا إشكال في عده صفةً، ولا في نسبته للنفس لأن ما ليس عينا ينسب ويعد وصفاً، وأما على القول بأنه عين الذات فالجواب عن النسبة كالجواب عن عده صفةً، وحاصله أن الوجود لما كان يذكر مع الذات في اللفظ فيقال ذات الله موجودة صح بهذا الاعتبار عده صفة، وصحت النسبة وإن كان ما هو عين لا يُعَدُّ وَصْفَاً ولا ينسب، ولكن يصحان مجازا بعلاقة ما ذكر.
(قوله: يعنى أن مدلول كل واحدة) الأولى أن يقول يعني أن كل واحدة سلبت الخ، لأن الصفة ليست لفظ القدم والبقاء وما معه حتى يكون له مدلول، وإذا علمت أن كل واحدة سلبت أمراً لا يليق بمولانا تَعْلَمُ أن نسبة هذه الخمسة للسلب من نسبة الجزئيات لِكُلِّيِّهَا، وإنما اعتنى الشارح ببيان المراد من كون هذه الصفات الخمس سلبية حيث قال يعني الخ؛ لأن السلبي له إطلاقان:
فيطلق على سلب الأمر الذي لا يليق بمولانا، ويطلق السلبي على الأمر المسلوب عنه كالشريك والعمى والجهل، فلما كان السلبي محتملا لأمرين بَيَّنَ الشارح اللائق بالمقام فذكر أن المراد بكون هذه الخمسة سلبية أن كل واحدة منها سلبت أمراً لا يليق بمولانا، وليس المارد بكونها سلبية أنها مسلوبة عن المولى ومنفية عنه؛ وإلا لثبت له نقائضها وهي الحدوث وطرو العدم والمماثلة للحوادث الخ، قال الشيخ الملوى: التحقيق أن الصفة السلبية مباينة للسالبة، لأن السلبية ما دل لفظها على سلب نقص مطابقةً كالخمسة المذكورة، والسالبة ما دل لفظها على نفي نقص التزاماً، وذلك كالقدرة وما معها من صفات المعاني، فلفظ القدرة يدل مطابقة على صفة يتأتى بها إيجاد الممكن، ويدل التزاماً على سلب العجز وهكذا.
(قوله: كما في العلم والقدرة) أي كالوجود الذي في العلم والقدرة (قوله: معناه سلب) أي نفي بمعنى انتفاء. (قوله: وهو نفي سبق العدم الخ) إضافة سبق للعدم من إضافة الصفة للموصوف أي وهو نفي العدم السابق على الوجود كما يُفهم من قوله سابقاً وهو سلب العدم السابق على الوجود، والمراد بالنفي هنا الانتفاء وكذا يقال فيما بعد لأن النفي فعل الفاعل.
(قوله: والمعنى واحد) يأتي فيه ما مَرَّ سؤالاً وجواباً. (قوله: نفي لحوق العدم للوجوب) إضافة لحوق للعدم من إضافة الصفة للموصوف، أي نفي العدم اللاحق للوجود بقرينة ما تقدم له في تعريفه حيث قال هو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود، والمراد بالنفي الانتفاء. (قوله: نفي المماثلة) أي انتفاؤها فهي أمر عدمي، وبعضهم جعلها من النسب الإضافية لأن المخالفة لا تعقل

١٢٠٨ بيان صفات المعاني

عدم الاثنينيةِ في الذات العلية والصفات والافعال، وإن شئت قلت هي نفي الكمية المتصلة والمنفصلة ونفي الشريك في الأفعال عموما، والمعنى واحد وبالله التوفيق.

[بيان صفات المعاني]

(ص) ثم يجب له تعالى سبع صفات

[حاشية الدسوقي]

إلا بين شيئين فتكون أمراً اعتبارياً ليس بصفة ولا حال كما هو حكم سائر الإضافات، فهو مغاير لما قبله على التحقيق خلافاً للسكتاني حيث قال: الأظهر عندي أنه لا مخالفة بين القول بأنها سلبية والقول بأنها من الأمور النسبية، لأن السلبية عدمية والنسبية كذلك عدمية لا وجود لها على ما عليه أهل السنة. اهـ. وأنت خبير بأن اتحادهما في العدمية لا يوجب اتحادهما مفهوماً إذ حقيقة كل منهما تباين حقيقة الأخرى، لأن السلبية أمور عدمية لا ثبوت لها أصلاً لا في الخارج ولا في الذهن، والأمور النسبية وإن كانت عدمية لا ثبوت لها في الخارج لكن لها ثبوت في الذهن، وحينئذ فلا يصح التوفيق بما قاله، كذا قرر شيخنا.

وما ذكره المصنف من نفي مماثلة ذاته تعالى للحوادث هو الذي عليه المحققون خلافاً لجمعٍ من الأصوليين حيث زعموا تساوي الذوات، وإنما يمتاز بعضها عن بعض بصفات مخصوصةٍ، فذات الله من حيث إنها ذات مساوية لسائر الذوات وتمتاز عن غيرها بصفاتٍ مخصوصةٍ لأجلها تصح الألوهية وهي وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام، ورُدَّ بأنه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في تمام الحقيقة يجب أن يصح على كل منهما ما يصح على الأخرى، وإذا كان كذلك كان اختصاص ذاته بصفاته المخصوصة وعدم اختصاصه بصفات المحدثات أمراً جائزاً عليه، فترجيح ذلك الجائز على سائر الجائزات لغيرِ أمرٍ يلزم منه ترجيح الممكن لا عن مُؤثر وهو مُحَال، وإن كان لأمر عاد الطلب في اختصاص ذاته بذلك الأمر فيلزم الدور أو التسلسل فهو محال، فكون ذاته مساوية لسائر الذوات يفضي لهذه المحالات. فالقول به باطل.

(قوله: عدم الاثنينية الخ) هذا التفسير أحسن مما ذكر في المتن؛ لأنه تفسير للواحد لا للوحدانية كما مر. (قوله: في الذات الخ) المتبادر من هذا أنه ليس ظاهراً في نفي الكم المنفصل في الذات والصفات كذا قيل. والحق أنه صادق بنفيهما كالمتصل فيهما، لأن الاثنينية أعم من أن تكون متصلة أو منفصلة. (قوله: عموما) أي على جهة العموم أي سواء كانت اختيارية أو اضطرارية. (قوله: والمعنى واحد) أي بحسب اللزوم وإلا فالمفهوم مختلف، لأن النفي في الأول مضاف للاثنينية وفي الثاني مضاف للكم، فدلالة الأول على نفي ماعدا الاثنينية من الأعداد كالتثليث والتربيع وغيرهما بالالتزام ودلالة الثاني على نفيه بالمطابقة.

(قوله: ثم يجب له تعالى سبع صفات الخ) تقديم ما قبلها عليها إما لأن السلوب للتخلية بالخاء المعجمة، وهذه للتحلية بالحاء المهملة والشأن تقديم الأولى على الثانية؛ ألا ترى أن داخل الحمام الشأن أنه يتحمم أولاً ويزيل أدرانه ثم يلبس ثياب زينته، وأما الوجود فلأنه عين الذات أو كالعين، أو للاتفاق على الستة المتقدمة من أهل السنة والمعتزلة بخلاف هذه السبعة، فإن المعتزلة لم تثبتها أو لأجل مطابقة القرآن وهو قوله تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: ١١] حيث قدم النفي الذي هو من القسم الأول على الإثبات الذي هو من القسم الثاني، وثم في كلام المصنف للترتيب الذِّكْرِي، ويقال له الترتيب الإخباري أي ثم أخبركم بأنه يجب له تعالى أي يثبت له على وجه لا يقبل الانتفاء سبع صفات، أو أن المراد أخبركم بأنه يجب علينا اعتقاد أن له سبع صفات أخرى واجبة في حقه تعالى تسمى صفات المعاني، فثم للترتيب في الذكر والإخبار، والانتقال من أوصاف التخلية لأوصاف التحلية، ولا يصح أن تكون للترتيب في الزمان إذْ لا تأخر في الوجوب وإلا لكان المتأخر حادثاً.

وقول السكتاني: إن ثم لترتيب الإخبار والدلالة على بُعْدِ منزلة المعاني من منزلة غيرها إذ منزلة المعاني أعلى لأنها وجودية كلها ومتعلقة إلا الحياة، أي بخلاف السلبية فإنها نفيٌ، والوجود أشرف من النفي.

فيه نظرٌ، لأن هذا يخالف اللغة العربية لأنها تقتضي تأخر ما بعد "ثُمَّ" زمانا أو ذِكْرًا أو مَنزلة، فغاية ما تفيده ثم بُعْدَ ما بَعْدَها وتأخر منزلته، وذلك لا يفيد أفضليةً، وأيضا لو فُرِضَ أن ما بعد "ثُمَّ" افضل نَافَى ذلك ما وَجَّهَ به تَقْدِيْمَ السلوب من كونها أفضل للتخلية أو للاتفاق، نعم لا يرد على قوله أن منزلة المعاني أعلى أنه لا تفضيل بين صفات الله على التحقيق لأن ذلك في الصفات

تسمى صفات المعاني.

(ش) مرادهم بصفات المعاني الصفات التي هي موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبياض الجرم مثلاً وسواده، أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته فكل صفة موجودة في نفسها فإنها تسمى في الاصطلاح صفة معنى، وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها فإن كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالاً نفسية، ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلا للأعراض مثلا، وإن كانت الصفة غير موجودة في نفسها إلا أنها معللة بعلة إنما تجب للذات مادامت علتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالا معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا.

[حاشية الدسوقي]

الوجودية، وهنا التفضيل بين السلوب والوجودية كما في حاشية شيخنا العلامة الملوى.

وإنما أتى هنا بلفظ يجب مع أنه قد تقدم في قوله فما يجب لمولانا لطول الفصل بقوله فهذه ست صفات الأولى نفسية والخمسة بعدها سلبية، وللرد على نفاة المعاني من الفلاسفة والمعتزلة، ثم إن كلام المصنف لأجل هذه الزيادة مشكل من وجهين:

الأول: عدم مطابقة الخبر للمبتدأ، وذلك أن لفظ هي في قوله وهي الوجود مبتدأ عائد على العشرين، مع أنه لم يذكر منها إلا ست صفات.

الوجه الثاني: أنه لما غير الأسلوب حيث عطف السبعة بـ "ثم" الداخلة على ما زاده وهو لفظ يجب يفيد أنها ليست من العشرين بل هي زائدة عليها، إذ لو كانت منها لكان النسق في جميعها بالواو مع عدم تلك الزيادة.

وأجيب عن الأول بأن في أول الكلام حذفا يدل عليه آخره، والأصل وهي الوجود والقدم إلى آخر السلوب، والقدرة والإرادة إلى آخر صفات المعاني، وكونه قادرا ومريداً إلى آخر المعنوية، ويدل على ذلك المحذوف قوله ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعاني، وقوله ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات معنوية. وأجيب عن الثاني بأن تتبع كلام المصنف والوقوف عليه يدفع ذلك الإيهام.

(قوله: تسمى صفات المعاني) الضمير في تسمى نائب الفاعل في موضع المفعول الأول، وصفات المفعول الثاني منصوب بالكسرة وهو مضاف للمعاني جمع معنى، والإضافة في صفات المعاني للبيان أي قُصِدَ بها بيان المضاف أي تسمى تلك الصفات السبعة بالصفات التي هي نفس المعاني ونظير هذه الإضافة الإضافة في قولهم بلغ فلان درجة العلم، ومرتبة الإمامة أي درجة هي العلم، ومرتبة هي الإمامة، ولا يصح جعل الإضافة هنا بيانية، وإن عبر به بعضهم؛ لأن شرطها أن يكون بين المضاف والمضاف إليه عموم وخصوص من وجهٍ، وما ذكرناه من أنها للبيان منظور فيه للمقصود هنا في علم الكلام؛ إذ لم يصل العقل في المعاني لغير هذه السبعه، فالمعاني هي السبع لا مزيد عليها، أما إن نُظِرَ للمعاني من حيث هي الشاملة لكل موجود من صفات القديم والحادث كالحركة والبياض ونحوهما كانت الإضافة على معنى مِنْ.

(قوله: مرادهم) أي المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة (قوله: موجودة) خرج الصفات السلبية، والإضافية كصفات الأفعال عند الأشاعرة. (قوله: في نفسها) ظاهر هذه الظرفية مُشْكِلٌ؛ لاقتضائه اتحادَ الظرف والمظروف، ويجاب بأن "في" بمعنى الباء أي موجودة في الخارج باعتبار ذاتها لا بالتبع للغير كما في المعنوية؛ فإن ثبوتها بالتبع للمعاني، وكان الأولى حذف قوله في نفسها لخروج المعنوية بقوله موجودة، ولا يحتاج لقوله في نفسها لإخراج المعنوية إلا لو كان عبر بالثبوت فتأمل. (قوله: فإنها تسمى في الاصطلاح) "أل" للعهد الذهني أي في اصطلاح المتكلمين، والاصطلاح: هو الاتفاق على أمرٍ ما، سواء كان قولاً أو فعلاً، و "فى" في قوله: في الاصطلاح بمعنى مِنْ، أي فإنها تسمى صفة معنى حالة كونها من جملة المصطلح عليه. (قوله: وكونه قابلاً للأعراض) قال السكّاني: التمثيل للصفة

النفسية بكون الجرم قابلاً للأعراض مُشْكِلٌ مع تعريفه سابقا الصفةَ النفسية بما لا تُعْقَل الذاتُ بدونها؛ لأنا نتصور الجرم مع ذهولنا عن قبوله للأعراض، فكيف يكون القبول وصفاً نفسياً. وَرُدَّ ذلك بمنع تصوره مع الغفلة عن اتصافه بعرض ما من الأعراض فلا يتصور جرم بغير حركة ولا سكون ولا لون، والتصور ببعض الأفراد لا بعينه هو القبول كذا أجاب الشاوي والملوى.

وحاصله أن المراد بكونه قابلاً للأعراض اتصافه ببعضها، ولا يتصور الجرم إلا متصفا ببعضها، والأولى أن يجاب بما تقدم من أن قوله الصفة النفسية هي ما لا تُعْقَل الذاتُ بدونها أي ما لا تُعقل الذات موجودة في الخارج بدونها أي ما لا يصدق العقل بوجود الذات في الخارج بدونها، ولاشكَّ أنَّ العقل لا يصدق بوجود الْجِرْمِ في الخارج غير قابل للأعراض، وإنْ تَصَوَّرَهُ مع الغفلة عن قبولها تأمل.

(قوله: ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة) أي فكون الذات عالمة أو قادرة علته العلم والقدرة القائمان بالذات اللذان هما من صفات المعاني، فقولهم صفة معنوية نسبة للمعاني التي هي عللها.

والحاصل أن تلك العلل الملزومة

(ص) وهي القدرة والإرادة المتعلقتان بجميع الممكنات (ش) يعني أن القدرة والإرادة متعلقهما واحد وهو الممكنات دون الواجبات والمستحيلات إلا أن جهة تعلقهما بالممكنات

[حاشية الدسوقي]

للمعنوية تسمى صفات المعاني، فالمعنوية صفة ثابتة للذات لا تتصف بوجود ولا بعدم، معللة بمعنى قائم بالذات، وعللها صفات موجودة قائمة بالذات مُوْجِبَةً لها حُكماً وهو تلك الصفة المعنوية.

(قوله: وهي القدرة الخ) قدمها على الإرادة وإن كان تعلقها متوقفا على تعلق الإرادة نظراً إلى أن تأثيرها في الممكن أقوى من تأثير الإرادة. (قوله: المتعلقتان بجميع الممكنات) اعلم أن للقدرة تعلقين: تعلق صلوحي قديم، وتعلق تنجيزي حادث؛ بمعنى أنه متجدد بعد عدم، فالأول صلاحيتها في الأزل لإيجاد كلِّ ممكنٍ فيما لا يزال، أي حين وجوده، والثاني إبرازها بالفعل للممكنات التي أراد الله وجودها، فتعلقها في الأزل أعم؛ لأنها صالحة في الأزل لإيجاد كل ممكن على أي صفة كانت، بخلاف تعلقها التنجيزي فإنه تعلقها بالممكن الذي أراد الله وجوده على صفة كذا، فزيد المجاور مثلا قدرة الله صالحة في الأزل لإيجاده سلطانا أوتاجرا أو مجاوراً، ولكن تعلقت تعلقا تنجيزياً بوجوده مجاوراً.

وللإرادة ثلاث تعلقات:

صلوحي قديم: وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص كل ممكن بأي أمر من الأمور المتقابلة؛ ككونه على هذه الصفة أو على هذه الصفة التي تقابلها.

وتنجيزي حادث: وهو تخصيص الممكن عند وجوده بأحد الأمرين المتقابلين بعينه؛ كتعلقها عند وجود زيد بكونه يكون على صفة كذا بخصوصها.

وتنجيزي قديم: وهو تخصيصها في الأزل الممكن الفلاني الذي سيوجد بأحد الأمرين المتقابلين بعينه؛ كتعلقها في الأزل بأن الشيء الفلاني يكون عند وجوده على صفة كذا دون غيرها مما يقابلها.

فإن قلت: لا حاجة للتعلق التنجيزي الحادث في جانب الإرادة لإغناء التنجيزي القديم عنه لاستمراره، قلت: إنه شِبْهُ إظهارٍ للتعلقِ التنجيزي القديم، ولذا أنكره بعضهم. إذا علمت هذا فقول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أي تعلقا صلوحيا قديماً أي الصالحتان للتأثير في كل ممكن، وليس المراد تعلقا تنجيزياً؛ لأن ما لا يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر فاين التأثير فيه الذي هو التعلق التنجيزي؟ قيل يؤخذ من قول المصنف المتعلقتان بجميع الممكنات أن التأثير في الممكنات وقع بصفة المعنى لا بالمعنوية، والمسألة خلافية، فقد قيل: إن التأثير بهما، وقيل إنه بالمعاني فقط، ولم يقل أحد إنه وقع بالمعنوية دون صفة المعنى، وقد يقال إن في أخذ القول الأول من المصنف بُعْدَاً؛ لأنه ليس في العبارة حصر يقتضيه، والنص على القدرة والإرادة لا ينافي أن المعنوية كذلك، ولا مانع من اتحاد التعلق كما في العلم والكلام.

(قوله: بجميع الممكنات) إن كانت أل في الممكنات للعموم كانت لفظة جميع لتأكيد ذلك العموم ودفع توهم تخصيصه، فلا يصح القول بأنها مستغنى عنها، وإن كانت للجنس فعدم الاستغناء ظاهر.
والممكنات جمع ممكن، وهو عند المتكلمين ما استوى طرفا وجوده وعدمه، فهو عندهم مرادف للجائز العقلي، وعند المناطقة الممكن قسمان: خاص وهو المسلوب الضرورة عن الجانبين أي الجانب المخالف للحكم، وجانب الحكم وهو المرادف للجائز. وعام وهو المسلب الضرورة عن الجانب المخالف وهو ما لا يمتنع وقوعه فيدخل فيه الواجب والجائز العقليان، ولا يخرج عنه إلا المستحيل العقلي، مثلاً إذا قلنا الإنسان كاتب بالإمكان العام كان معناه أنَّ سلب الكتابة غير ضروري فيصدق بكون الكتابة للإنسان جائزة أو واجبة، وإذا قيل الله موجود بالإمكان العام كان معناه أنَّ عدم وجوده غير ضروري فيصدق بكون الوجود واجباً أو جائزاً، لكن قد قام الدليل على وجوبه، وإذا قيل زيد موجود بالإمكان الخاص كان معناه أن كلاً من جوده وعدم وجوده ليس ضرورياً.
(قوله: وهو الممكنات) مقتضى القاعدة وهو أن المعرف بأل من جزأي الجملة يكون محصوراً في الجزء عبر المعرف بها أن الممكنات محصورة في المتعلقات، لكن المراد هنا العكس وهو حصر المبتدأ في الخبر، أي أن متعلق القدرة والإرادة مقصور على الممكنات لا يتعداها للواجبات والمستحيلات، وإلى هذا المراد أشار الشارح بقوله دون الواجبات والمستحيلات؛ أي لذاتهما، والحاصل أن فائدة قوله دون الواجبات والمستحيلات بعد قوله وهو الممكنات مع أنه جملة
مختلفة فالقدرة صفة تؤثر في إيجاد الممكن وإعدامه،

[حاشية الدسوقي]
مفيدة للحصر الإشارة إلى أن المراد بالحصر المستفاد منه حصر المسند إليه في المسند؛ لاحصر المسند في المسند إليه وإن كان هو الذي تقتضيه القاعدة المتقدمة. (قوله: فالقدرة صفة الخ) الفاء واقعة في جواب شرط مقدر أي إذا أردت معرفة اختلاف تعلقهما فالقدرة الخ.
واعلم أن تعريف المصنف لهذه الصفات رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض لا حدود بذاتياتها، لأن العقول محجوبة عن كنه ذاته وصفاته تعالى، فيتعذر حينئذ التعريف بالذاتيات، وقوله صفة جنس في التعريف، وقوله تُؤثِّرُ فصل أخرج ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وغير ذلك، وقوله في إيجاد الممكن وإعدامه مخرج للإرادة بناء على أن التخصيص تأثير وهو الصحيح، فهي وإن كانت صفة تؤثر لكن ليس تأثيرها في الإيجاد والإعدام، بل تؤثر في التخصيص بأحد الأمرين المتقابلين، وأما على القول بأن التخصيص ليس تأثيراً فتكون الإرادة خارجة كغيرها بقوله تؤثر، وإسناد التأثير للقدرة مجاز عقلي، إذْ المؤثر هو المولى بقدرته، والقرينة على هذا المجاز استحالة قيام التأثير بالقدرة لما فيه من قيام المعنى بالمعنى؛ لأن التأثير إنما يكون بالقدرة، فلو كانت القدرة مؤثرة لكان تأثيرها بقدرة فيلزم قيام القدرة بالقدرة.
(قوله: في إيجاد الممكن) الأولى أن يقول في وجود الممكن، لأن الإيجاد هو تعلقها بوجود الممكن وهي لا تؤثر في تعلقها بالوجود وإنما تؤثر في نفس الوجود، وأل في الممكن للاستغراق أي تؤثر في وجود كل ممكن وعدمه. إنْ قلت ما لم يدخل في الوجود من الممكنات لا ينحصر فأين التأثير فيه؟ قلت: المراد بقوله تؤثر أي تصلح للتأثير في كل ممكن، والصلاح عام فيما وجد وما لم يوجد، فهو يشير للتعلق الصلوحى، فكأنه قال صالحة للتعلق بكل ممكن، وليس مراده الإشارة للتعلق التنجيزي، وإن المعنى أنها متعلقة بكل ممكن تعلقاً تنجيزياً.
فإن قلت: مقتضي كلامه حصر التأثير في الوجود والعدم، فيقتضي أن الأحوال الحادثة على القول بثبوت الأحوال لا تؤثر فيها القدرة، والذي عليه المحققون أن القدرة تؤثر فيها، فقد صرح في الكبرى بأن الذي عليه المحققون أن الله إذا خلق العلم في ذات الجوهر ولزم ذلك العلم ثبوت عالميته فقد فعل الصانع المعنى والحال اللازمة لها. وأجيب بأن المراد من وجود الممكن ثبوته على جهة المجاز من إطلاق الخاص وإرادة العام، والقرينة على ذلك تعليق التأثير على الوصف المناسب وهو الإمكان؛ وذلك يشعر بعليته فكأنه قال تؤثر في وجود الممكن لإمكانه، وإذا كانت العلة هي الإمكان وهو موجود في كل الممكنات لم يكن هناك فرق بين الحال وغيرها، وحينئذ

فيكون المراد بالوجود ما هو أعم؛ أعنى مطلق الثبوت. (قوله: وإعدامه) الأولى وعدمه، لأن الإعدام تعلق القدرة بعدم الممكن وهي لا تؤثر في تعلقها بعدم الممكن، وإنما تؤثر في نفس عدم الممكن.

واعلم أن تأثير القدرة في وجود الممكن أمر متفق عليه، وأما تأثيرها في عدم الممكن فهو ما قاله الأقل كالقاضي أبي بكر الباقلاني ومن تبعه، واعتمده المصنف في شرح المقدمات، وبالغ في الاحتجاج عليه، وأما على مذهب الاشعري وإمام الحرمين فعدم الحوادث سواء كانت جواهر أو أعراضا واقع بنفسه لا بالقدرة؛ لأن أثر القدرة عندهم لا بد أن يكون وجودياً، فلا تتعلق القدرة بالعدم عندهم لأن الحادث إما جرم، وإما عرض، والعرض من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل فاعل، والجوهر استمرار وجوده مشروط بإمداد الأعراض له، فإذا أراد الله عدمه أمسك عنه الأعراض فينعدم الجوهر لوقته بنفسه بدون إعدامِ مُعْدِمٍ؛ نظير ذلك أنك إذا وضعت الزيت في السراج فإن الفتيلة تستمر منورة فإذا فرغ الزيت طفئت تلك الفتيلة بدون فعل فاعل، وهذا القول وإن كان قول الجمهور إلا أنه ضعيفٌ مبنى على أن العرض لا يبقى زمانين، والحق أن العرض يبقى زمانين، وليس من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده، بل قال الشيخ عبد الحكيم في حواشي الخيالي إن القول بأن العرض لا يبقى زمانين سفسطةٌ؛ فقد علمت مما قلناه أن القدرة تتعلق بوجود الممكن اتفاقا تعلقَ تأثيرٍ وكذا تتعلق بعدمه

والإرادة صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود أو عدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلاً عن مقابله،

[حاشية الدسوقي]

الطارئ بعد وجوده تعلق تأثير على المعتمد، وأما عدم الممكن في الأزل فهذا لا تتعلق به القدرة اتفاقاً؛ لأنه واجب لا جائز، وإلا لجاز وجودنا في الأزل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد ذوات القدماء، وبقى عدم الممكن فيما لايزال قبل وجوده كعدمنا في زمن الطوفان، وكذلك استمرار عدمه الطارئ بعد فنائه، واستمرار وجوده، وقد ذكر بعض المحققين أن هذه الثلاثة تتعلق بها القدرة تعلق قبضة بمعنى أن المولى إن شاء قطع ذلك العدم بقدرته وأبدله بالوجود، وإن شاء أبقى ذلك العدم بقدرته، وكذلك استمرار الوجود إن شاء المولى أبقاه بقدرته وإن شاء قطعه وأبدله بالعدم بقدرته.

واعلم أن حقيقة التعلق طلب الصفة أي اقتضاؤها واستلزامها امراً زائداً على قيامها بمحلها، وهذا حقيقة في التعلق بالفعل وهو التنجيزي، وأما إطلاق التعلق على صلاحية الصفة في الأزل لشيء أو على كون الشيء في القبضة فهو مجازٌ؛ إذْ هذا ليس تعلقا حقيقةً.

بقي شيء آخر وهو أن ماهيات الأمور الممكنة وحقائقها وقع فيها خلافٌ: فقيل إنها بجعل جاعل مطلقاً أي إنها مخلوقة للمولى تعلقت بها قدرته فأحدثتها من العدم للوجود، وقيل: إنها ليست بجعل جاعل مطلقاً؛ بل هي متقررة وثابتة في نفسها أزلاً، وإنما تعلقت بها القدرة فاظهرتها بالوجود لخارج الأعيان بحيث صار يمكن رؤيتها، فالقدرة لم تؤثر في الماهية بل في إظهارها فقط، فالجاعل لم يجعل المشمش مثلاً مشمشاً بل جعل المشمش موجوداً.

وقيل: إن الماهية البسيطة كالجوهر غير مجعولةٍ، والمركبة كالجسم مجعولةٌ.

إذا علمت ذلك: فقول الشارح تؤثر في وجود الممكن ولم يقل تؤثر في ذات الممكن ظاهر في أن الماهية غير مجعولةٍ، بل هي ثابتة متقررة في نفسها أزلاً، والقدرة تعلقت بإظهارها بالوجود في خارج الأعيان، فهي بمنزلة ثوب مخبأ في صندوق تفتح الصندوق وتخرجه منه، وميل المصنف لهذا القول مما يدل على أنه مما لا يختص بالمعتزلة والفلاسفة إذ لو كان مختصا بهما لما مال إليه كما هو اللائق بمقامه والمناسب بحاله من الرد على من خالف أهل السنة خلافاً لبعض الحواشي حيث نسب هذا القول للفلاسفة والمعتزلة فقط.

واعلم ان هذا القول لا يضر اعتقاده وإن لزم عليه تعدد القدماء، لأن المضر القول بتعدد القدماء من الذوات الموجودة في الخارج لا الثابتة في نفسها. (قوله: والإرادة صفة الخ) هذا جنس في التعريف شامل لجميع الصفات، وقوله تؤثر فصل أخرج به ما لا يؤثر من الصفات كالعلم والكلام والسمع والبصر والحياة ونحوها ما عدا القدرة، وفي التعبير بتؤثر من التجوز ما مر، قال الشيخ يس الظاهر من التعبير بقوله تؤثر تعريف الإرادة باعتبار تعلقها التنجيزي الحادث لا باعتبار الصلوحى القديم ولا التنجيزي القديم كما صرح به بعض

المغاربة، ويحتمل إرادة الأعم، وقوله في اختصاص الخ فصل أخرج به القدرة، والمراد بتخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع ترجيح وقوع أحد طرفيه. واعلم أن الممكنات المتقابلات ستة أشار لها بعضهم بقوله:

الممكنات المتقابلات * وجودنا والعدم الصفات

أزمنة أمكنة جهات * كذا المقادير روى الثقات

فقوله وجودنا والعدم واحدٌ، والصفات ثان، وهكذا، فالارادة تخصص الوجود الذي هو أحد الطرفين بالوقوع دون العدم، أو تخصص العدم الذي هو الطرف الآخر بالوقوع دون الوجود، وتخصص الصفة المخصوصة كالبياض مثلا بالوقوع دون غيرها من الصفات، وتخصص الزمان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأزمنة، وتخصص المكان المخصوص بالوقوع فيه دون غيره من الأمكنة، وتخصص الجهة المخصوصة بالوقوع فيها دون غيرها من الجهات، وتخصص المقدار المخصوص بالوقوع للجرم دون غيره من المقادير.

إذا علمت هذا: فقول الشارح من وجود أو عدم بيان لأحد طرفي الممكن، وقوله أو طول أو قصر إشارة للمقدار، وقوله ونحوهما أي نحو القسمين المذكورين وهو الأقسام الأربعة المتقدمة. (قوله: بالوقوع) متعلق باختصاص (قوله: بدلا عن مقابله) أي بأن تخصص الوجود الذي هو أحد الطرفين بالوقوع بدلا

فصار تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة، إذ لا يُوْجِدُ مولانا جل وعز من الممكنات أو يُعدم بقدرته إلا ما أراد تعالى وجوده أو إعدامه، وتأثير الإرادة على وفق العلم عند أهل الحق، فكل ما علم الله تبارك وتعالى أنه يكون من الممكنات أوْ لا يكون فذلك مراده جل وعز والمعتزلة

[حاشية الدسوقي]

عن العدم، أو تخصص العدم الذي هو الطرف الآخر بالوقوع بدلاً عن الوجود، وهذا ظاهر في العدم الطارئ على الوجود، لأنه هو الذي يوصف بالوقوع أي الحصول، ولا يظهر في العدم السابق على الوجود، لأن المتبادر من الوقوع الحصول بعد عدم؛ وإن كان العدم السابق من جملة مقدورات الله على ما مر، والقدرة تابعة للإرادة.

(قوله: فصار تأثير القدرة الخ) هذا تفريع على ما تقدم أي إذا علمت أن تأثير الإرادة في اختصاص أحد طرفي الممكن بالوقوع وهو سابق على تأثير القدرة في وجود ذلك الظرف على التعيين لزم من ذلك أن تأثير الخ. (قوله: تأثير القدرة) أي تعلقها التنجيزي.

(قوله: فرع تأثير الإرادة) أي فرعا عن تعلق الإرادة أي التنجيزي القديم والحادث، والمراد بكونه فرعاً عنه أنه متأخر عنه في التعقل، ولا يخفى ما في كلام الشارح من المسامحة والتجوز، والحقيقة أن يقال إن تأثير الذات بالقدرة فرع تأثير الذات أو تخصيصها بالإرادة.

(قوله: إذ لا يوجد) أي بعد عدم، وقوله من الممكنات تصريح بما علم التزاماً؛ هذا إذا قُرئ يوجد بكسر الجيم مبنيا للفاعل من أوجد، وأما إذا قرئ بفتح الجيم مبنيا للمفعول أي إذ لا يثبت له الوجود في الخارج كان قوله من الممكنات للتحصيص لإخراج الواجب، وهذا كله على نسخة إذ لا يوجد من الممكنات، وفي بعضها إذ لا يوجد مولانا جل وعز من الممكنات وعليها فيتعين فيها الاحتمال الأول.

(قوله: أو يعدم) أي من الممكنات ففيه حذف من الآخر لدلالة الأول، وهو تصريح بما عُلم التزاماً إن أريد بقوله يعدم أي بعد وجود، وأما إن أريد يثبت عدمه فهو للاحتراز عن المستحيل. (قوله: وتأثير الإرادة) أي تعلقها التنجيزي قديما كان أو حادثا. (قوله: على وفق العلم) أي على وفق تعلق العلم بالممكنات فقط، وليس مراده أن الإرادة تساوي العلم تعلقا لأن العلم يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات، والإرادة إنما تتعلق بالممكنات، والمراد على وفق العلم الملاحظ تعلقه بالمفردات المشبه لعلم الحوادث التصوري، وأما العلم الملاحظ تعلقه بالنسب المشبه لعلم الحوادث التصديقي فهو فرع عن تعلق القدرة، فتعلق علم الله بثبوت القيام لزيد فرع عن تعلق القدرة بقيامه، يعنى أنه متأخرٌ عنه في التعقل لا في الخارج، لأنهما متقارنان، وهذا مبني على أن للعلم تعلقا تنجيزياً حادثاً، وهو تعلقه بذوات الممكنات وأوصافها وسيأتي ما فيه. (قوله: عند أهل الحق) أي أهل السنة ومقابله؛ مذهب المعتزلة الآتي. (قوله: فكل ما علم الله) أي في الأزل أنه يكون سواء كان خيرا أو شراً. (قوله: من الممكنات) خبر يكون، ثم إن كان المراد ما علم الله أنه يكون أي يوجد فيما لايزال بعد أن لم يكن فيخرج عنه حينئذ الواجب كالصفات العلية؛ لأن الله علم أنها موجودة أزلاً وابداً؛ وكذا المستحيل؛

لأن الله علم عدم وجوده. فقوله من الممكنات لبيان الواقع وإن كان المراد علم أنه يتصف بالكون وبالوجود، فيدخل فيه حينئذ الواجب كالصفات، ويخرج المستحيل. فقوله من الممكنات لابد منه احترازا عن الواجب إذ لو حذفه لم يصح قوله بعد، فذلك مراده إذ الإرادة لا تتعلق بالواجب وإلا لزم حدوثه. (قوله: أو لا يكون) أي من الممكنات بقرينة ما تقدم وهو لبيان الواقع ان أريد بقوله أو لا يكون أي أو لا يوجد، والمراد بعدم وجوده أنه لا ثبوت له ولا تحقق، وإن أريد به أوْ لا يتصف بالكون وبالوجود كان قولنا من الممكنات قيداً لابد منه لإخراج المستحيلات لأجل أن يصح قوله بعد فذلك مراده، لأن الإرادة لا تتعلق بعدم المستحيل ولا بوجوده وكذلك الواجب، ويحتمل أن قوله من الممكنات بيان لما في قوله فكل ما علم الله تعالى، ويكون تامة لا تحتاج لخبرٍ، وحينئذ فلا يحتاج لحذفٍ في كلامه، ثم لا يخفي أن ما قرره الشارح بقوله فكل ما الخ مبنى على ما اختاره من تعلق القدرة والإرادة بالعدم، وأما على مذهبِ الأشعري فما علم الله أنه يكون أراده وما علم أنه لا يكون لا يريده، إذ لو أراد مالا يقع كان نقصاً في إرادته لكلالها عن نفوذ ما تعلقت به؛ كذا قيل، وفيه أن ما علم الله عدم وقوعه قد خصصته الإرادة بعدم الوقوع، فلا تعطيل وتأمله.

والحاصل أنه على ما ذهب إليه المصنف أن المولى مريد لما علم أنه يكون ولما علم أنه ليس

قبحهم الله تعالى جعلوا تعلق الإرادة تابعاً للأمر، فلا يريد عندهم مولانا جل وعز إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة سواء وقع ذلك أم لا، فعندنا إيمان أبي جهل مأمور به غير مراد له تبارك وتعالى؛ لأنه جل وعز علم عدم وقوعه، وكفر أبي جهل منهي عنه وهو واقع بإرادة الله تعالى وقدرته، وعند المعتزلة قبح الله تعالى رأيهم إيمانه هو المراد لله تعالى لا كفره، فلزمهم أن يقع نقصٌ في ملك مولانا جل وعز، إذْ وقع فيه على قولهم ما لا يريده تعالى من له ملك السموات والأرض وما بينهما تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً.

وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثةٌ مرتبةٌ: تعلق القدرة وتعلق الإرادة وتعلق العلم بالممكنات، فالأول مرتب على الثاني، والثاني مرتب على الثالث،

[حاشية الدسوقي]

بكائن، وعلى كلام الأشعري مريد لما علم أنه كائن وما علم أنه ليس بكائن فليس مريداً له. (قوله: قبحهم الله) بالتخفيف إن أريد الدعاء بأصل القبح، وبالتشديد إن أريد الدعاء بكثرة القبح والمبالغة فيه. (قوله: جعلوا تعلق الإرادة تابعا للأمر) هذا يقتضي أن الأمر غير الإرادة عندهم لأن التابع غير المتبوع؛ مع أن الإرادة عندهم عين الأمر كما نقله السبكي عنهم في أصوله، وأجيب بأنه ليس في كلام الشارح ما يقتضى أن كل معتزلي يقول إن تعلق الإرادة تابع للأمر حتى يردَ ما ذكرت، إذْ كثيراً ما يُنسب ما قاله بعض الطائفة لكلها مجازاً، فيقال قال بنو فلان وإن لم يقله منهم إلا بعضهم.

والحاصل أن المعتزلة اختلفت أقوالهم فمنهم من قال إن الأمر عين الإرادة، ومنهم من قال إن تعلق الإرادة تابع للأمر، وهما غيران، ومنهم من قال الإرادة في فعله تعالى هي العلم به، وفي فعل غيره الأمر به.

(قوله: جعلوا تعلق الإرادة) أي الصفة المخصصة بوقوع أحد المقدورين، (وقوله: تابعا للأمر) اعلم أن الأمر أمران نفسي ولا يثبته المعتزلة لأنه قسم من الكلام النفسي المنكرين له؛ فإنهم لا يثبتون إلا اللفظي وهو مخلوق عندهم، ومعنى كونه تعالى متكلما أنه خلق الكلام في بعض الأجسام، والظاهر أن المصنف أراد الأمر الثاني. (قوله: فلا يريد عندهم مولانا جل وعز إلا ما أمر به) قضية الحصر أنَّ ما لم يأمر به كالمباح والمكروه والحرام وفعل غير المكلف لم يرده عندهم؛ وهو كذلك كما صرح به الدواني تبعا للسيد.

(قوله: والطاعة) عطف على الإيمان عطف عام على خاص، واعلم أن الطاعة امتثال الأمر بالفعل مطلقا عرف الآمر أم لا توقفت على نية أم لا. والقربة فعل ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب إليه؛ توقفت على نية أم لا. والعبادة فعل ما تقرب به بشرط معرفة المعبود والنية. (قوله: غير مراد له) أي غير مراد له وقوعه، بل أراد عدم وقوعه. (قوله: علم عدم وقوعه) أي فلما علم عدم وقوعه لم تتعلق إرادته بوقوعه؛ بل تعلقت بعدم وقوعه، وهذا بناء على ما اختاره الشارح من تعلق القدرة والإرادة بعدم الممكن، وأما على

مقابله فإيمان (١) أبي جهل لم تتعلق به الإرادة لا من جهة وقوعه ولا من جهة عدم وقوعه؛ إذ لا يريد إلا ما علم وقوعه.
(قوله: منهي عنه) أي وإن قدر الله وقوعه فلا يسئل عما يفعل. (قوله: قبح الله تعالى رأيهم) أي أظهر قبحه، وإلا فهو قبيح في نفسه.
(قوله: هو المراد لله تعالى) أي وإن كان لم يقع أي وكفره غير مراد وإن كان واقعا فقد وقع في ملك الله ما لا يرد، وانتفي وقوع ما أرداه، واحتج المعتزلة لما قالوه من كون الإرادة إنما تتعلق بالمأمور به بأن إرادة القبيح وهو المنهي عنه قبيح، وأن العقاب على ما أريد ظُلمٌ، وأن النهي عما يراد والأمر بما لا يراد سَفَهٌ والله منزه عن القبائح، وَرُدَّ الأول بأنه لا قبح في إرادة الله القبيحَ بل هو حسنٌ، غايةُ الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه، وَرُدَّ الثاني بالمنع لأنه تصرف في ملكه، وَرُدَّ الثالث بأن كلا من الأمر والنهي قد يكون امتحانا هل يطيع المأمور أم لا.
(قوله: فيلزمهم أن يقع الخ) قال الإستوى التزموا أن الله يريد الشيء ولا يقع، ويقع الشيء وهو لا يريده، قال ابن قاسم: وصدور هذه المقالة من عاقل مستبعد؛ إذ كيف يظن إنسانٌ تخلفَ مراد الله ووقوع مراد الشيطان، حتى قال بعضهم لا شك في كفر معتقد ذلك، وذكر بعضهم ما يدفع الإشكال، وحاصله أن الإرادة نوعان إرادة اختيار بمعنى أنه تعالى أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختياهم، وإرادة قسر وإلجاء بمعنى أنه ألجأهم إلى الفعل وقسرهم عليه، ويستحيل تخلف المراد عن الثانية لأنه يلزم من تخلفه العجز لا عن الأولى لعدم استلزامه لذلك؛ لأنه لو شاء لألجأهم وقسرهم على مراده، وَرُدَّ بأنه يكفى في لزوم العجز تخلف مراده تعالى.
(قوله: وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة) الفاء مؤخرة من تقديم، وهي واقعة في جواب شرط مقدر، أي إذا علمت هذا فأقول لك قولا ملتبسا بالجملة أي الإجمال أي فأقول لك قولاً مجملاً، وهو أن التعلقات الخ. (قوله: مرتبة) أي تعقلاً لا خارجا وهذا بالنظر لتعلق القدرة الحادث مع تعلق الإرادة التنجيزي الحادث، ولتعلق

---

(١) في الطبعتين (فكفر)، والصواب ما أثبتناه إذْ لا يستقيم المعنى إلا بذلك.

وانما لم تتعلق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل، لأن القدرة والإرادة لما كانتا صفتين مؤثرتين؛ ومن لازم الأثر أن يكون موجوداً بعد عدمٍ، لزم أنَّ ما لا يقبل العدم أصلاً كالواجب لا يقبل أن يكون أثراً لهما، وإلا لزم تحصيل الحاصل، وما لا يقبل الوجود أصلاً كالمستحيل لا يقبل أيضا أن يكون أثراً لهما؛ وإلا لزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز، فلا قصور أصلاً في عدم تعلق القدرة والإرادة القديمتين بالواجب والمستحيل؛ بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور؛ لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما بإعدام انفسهما بل وبإعدام الذات العلية، وباثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث، وسلبها عمن تجب له وهو مولانا جل وعز، وأي نقصٍ وفسادٍ أعظم من هذا، وبالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدي

[حاشية الدسوقي]

الإرادة القديم مع تعلق العلم، وإلا فهما متقارنتان خارجاً، وأما بالنظر إلى تعلق القدرة الحادث مع تعلق الإرادة التنجيزي القديم وكذا تعلق الإرادة التنجيزي الحادث مع تعلق العلم فهو ترتب خارجي لترتب الحادث على القديم في الخارج.
(قوله: وإنما لم تتعلق القدرة الخ) جملة مستأنفة متعلقة من حيث المعنى بقوله سابقاً، يعنى أن القدرة والإرادة متعلقهما واحد وهو الممكنات. (قوله: ومن لازم الأثر أن يكون موجوداً بعد عدم) هذا لا يناسب ما مر من أن مختاره تعلق القدرة والإرادة بالعدم كما يتعلقان بالوجود؛ وهو قضية قوله سابقا فكل ما علم الله أنه يكون من الممكنات أوْ لا يكون فذلك مراده، ويجاب بأن في الكلام حذف أو مع ما عطفت بقرينة ما تقدم، والأصل ومن لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدم أو معدوما بعد وجود، وإنما اقتصر على الوجود لأن أثريته أظهر؛ وللاتفاق عليها بخلاف أثرية العدم فإنه مختلف فيها كما مر، فإن قلت الإرادة إنما تؤثر في تخصيص أحد طرفي الممكن بالوقوع بدلا عن مقابله لا بالإيجاد والإعدام، وما ذكرته من أن تعلقها هي والقدرة بالممكن يستلزم تغيره من حال عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم يقتضي أنها تتعلق بالإيجاد والإعدام، قلت الذي جعل مستلزما للإيجاد والإعدام هو تأثير القدرة والإرادة

معاً لا تأثير الإرادة فقط، ولا يلزم من كون الشيء مستلزما لشيء أن يكون كل جزء من أجزائه مستلزما لذلك الشيء، نظير هذا كلما كان هذا حيوانا ناطقا كان إنسانا، فإن مجموع الحيوان والناطق مستلزم للإنسان، ولا يستلزمه الحيوان فقط وأما استلزام الناطق له فبطريق الاتفاق فقط لا بطريق اللزوم.

(قوله: وإلا لزم أن ما لا يقبل العدم أصلا) أي بوجه من الوجوه، (وقوله: كالواجب) أي لذاته كما يفهم من قوله أصلا، والكاف استقصائية، والواجب لذاته كذات الله وصفاته فلا تتعلق بهما القدرة والإرادة. واحترز بقوله أصلا عما يقبل العدم في الجملة كالممكن الذي تعلق علم الله بوجوده كالجنة والنار فإنه وإن كان لا يقبل العدم من حيث تعلق علم الله بوجوده لكنه يقبله من حيث ذاته فيقبل أن يكون أثراً للقدرة والإرادة. (قوله: وإلا لزم تحصيل الحاصل) أي إنْ تعلقتا بوجوده، ولزم أيضاً قلبُ الحقائق إنْ تعلقتا بعدمه. (قوله: وما لا يقبل الوجود أصلاً) أي بوجه من الوجوه، وقوله كالمستحيل أي لذاته، والكاف استقصائية والمستحيل لذاته كشريك الباري، فلا يقبل أن يكون أثراً لهما، واحترز بقوله أصلا من المحال لغيره كإيمان أبي لهب؛ فإنه محال لتعلق علم الله بعدم وقوعه ولكنه يقبل الوجود من حيث ذاته، فيقبل أن يكون أثراً للقدرة والإرادة. (قوله: إلا لزم قلب الحقائق) أي وإلا بأن قبل أن يكون أثراً لهما لزم قبل الحقائق أي إن تعلقتا بوجوده، ولزم تحصيل الحاصل إن تعلقتا بعدمه. (قوله: برجوع الخ) الباء للسببية متعلقة بقلب، أو أنها للتصوير من قبيل تصوير الكلي بجزئي من جزئياته. (قوله: فلا قصور الخ) أي وإذا علمت أنه يلزم على تعلق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل المحذور المتقدم تعلم أنه لاقصور أي لا نقص ولا فساد في عدم تعلقهما بهما؛ بل القصور أي النقص والفساد لازم لتعلقهما بهما. (قوله: بل لو تعلقتا بهما) بل هنا للإضراب الإبطالي، فهي حرف ابتداء لا عاطفة على الأصح. (قوله: لزم حينئذ القصور) أي النقص والفساد. (قوله: لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد) أي تعلقهما بالواجب والمستحيل. (قوله: إنه يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما بل وبإعدام الذات العلية وباثبات الألوهية لمن لا يقبلها) هذه أمثلة ثلاثة لتعلقهما بالمستحيل؛ لأن عدم القدرة والإرادة وعدم الذات مستحيل، وكذلك ثبوت الألوهية لمن لا يقبلها، (وقوله: وسلبها عمن تجب له) مثالٌ لتعلقهما بالواجب، وذلك لأن ثبوت الألوهية لله واجب، فإذا تعلقتا بسلبها عنه فقد تعلقتا بالواجب من حيث عدمه، ويحتمل أنه مثل بالأمثلة الثلاثة لتعلقهما بالمستحيل، وقوله وسلبها عمن تجب له من عطف اللازم على الملزوم؛ فإنهما إذا تعلقتا بإثبات الألوهية لما لا يقبلها لزم سلبها عمن تجب له، والأولى للشارح أن يبدل الإعدام بالعدم، والإثبات بالثبوت، لأن

إلى تخليطٍ عظيمٍ لا يبقي معه شيءٌ من الإيمان ولا شيء من العقليات أصلاً، ولخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك، فنقل عن ابن حزم أنه قال في الملل والنحل إنه تعالى قادر أن يتخذ ولداً إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزاً، فانظر اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لا تدخل تحت وَهْمٍ، وكيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة، أما إذا كان لعدم تعلق القدرة فلا يَتَوَهَّمُ عاقلٌ أنَّ هذا عجزٌ، وذكر الأستاذ أبو اسحق الاسفرايني أن أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك

[حاشية الدسوقي]

الإعدام والإثبات هو تعلقهما بالعدم والثبوت، وحينئذ فيلزم الركة في عبارته. (قوله: إلى تخليط عظيم) أي وهو جواز تعلقهما بعدم أنفسهما وبعدم الذات الخ. (قوله: لا يبقي معه شيء من الإيمان) أي لأن من جوز ثبوت الألوهية لغير الله وسلبها عن الله كان كافراً. (قوله: ولا شيء من العقليات) أي من الأمور التي يحكم بها العقل من الواجب والمستحيل لانقلاب حقيقتهما ورجوعهما للجائز، أو المراد أنه لا يبقي معه شيء من الأمور التي يحكم بها العقل المعتد بها في الدين لكون معتقد ذلك صار كافراً.

(قوله: ولخفاء هذا المعنى) أي وهو لزوم التخليط لتعلق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل، وهذا علة مقدمة على المعلول، وهو قوله "صرح بنقيض ذلك". (قوله: على بعض الأغبياء) جمع غبي وهو من لا فطنة عنده، وسمى الشارح هذا البعض غبياً لأنه قد خفي عليه لزوم هذا التخليط، فجعل المستحيل من متعلقات القدرة والإرادة. (قوله: صرح) أي ذلك البعض وقوله بنقيض ذلك أي بنقيض

نفي القصور، ونقيضه هو القصور أي النقض والفساد، وذلك بانه صرح بتعلق القدرة بالمستحيل. (قوله: فنقل) أي ذلك البعض من الأغبياء. (قوله: عن ابن حزم) هو أبو محمد على بن حزم الظاهري الأندلسى كان من حفاظ المغرب ألف كتبا منها هذا الكتاب الذي ذكره المصنف وهو كتاب الفصل في الملل والنحل مجلدٌ نحو الثلاثين كراسا في الورق الكامل يَرُدُّ فيه على سائر الفرق من النصاري واليهود والمجوس والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم، وأغلب حطه وتشنيعه فيه على الأشاعرة والما تربدية أئمة السنة، وقد رأيت ذلك الكتاب بزاوية الشيخ دمرداش بمصر، وله كتاب كبير في الفقه ينتصر فيه للظاهرية ويشنع فيه على الأئمة الأربعة، لاسيما الإمام الجمع على جلالته إمامنا مالك، وما زالت الأخيار تبتلى بالأشرار، ورأيت من ذلك الكتاب جزءاً ضَخْمَاً، قال الشاوي: وقد وجدت لأبي محمد بن أبي زيد القيرواني كتابا في رد هذا الكتاب الذي ألفه ابن حزم في الفقه، وتعقب فيه على مالك فتقضه عروة عروة. (قوله: عقل هذا المبتدع) أي الناقل عن ابن حزم، وإنما كان مبتدعا لمخالفته أهل السنة، إن قلت إنه لا يلزم من نقله هذه المقالة عن ابن حزم أن يكون مبتدعاً إذ لا يلزم من نقل هذه المقالة عنه موافقته عليها. قلت: ظاهر صنيع المصنف أنه نقله عنه في مقام الموافقة والاستدلال.

(قوله: التي لا تدخل تحت وهم) أي التي لا يقبلها الوهم أي القوة الواهمة، فضلاً عن العقل، وتلك اللوازم مثل جواز تعلق القدرة بعدمها وبعدم الذات العلية، وثبوت الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث، وسلبها عن الله تعالى.

(قوله: لو كان القصور جاء من ناحية القدرة) أي بأن كان ذلك الأمر من متعلقات القدرة ولم تتعلق به، وأما إذا كان عدم تعلقها بأمر لكونه ليس من متعلقاتها فقصورها عن تعلقها به ليس عجزاً.

(قوله: فلا يتوهم عاقل) الأنسب بما تقدم فلا يتوهم متوهم فضلاً عن عاقل. (قوله: وذكر الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني) هو الإمام إبراهيم بن محمد الاسفرايني بياء واحدة لا بالهمزة كان فقيها عارفا متكلما أصوليا، وعنه أخذ الكلام والأصول عامة مشايخ نيسابور.

(قوله: أن أول الخ) في بعض النسخ أنَّ أول من أخذ منه هذا المبتدع وأشياعه ذلك إدريس، وهذه النسخة ظاهرة، فأول اسم أنَّ،وادريس خبرها، أي أن أول شخص أخذ منه أي من كلامه هذا المبتدع ذلك إدريس وفي نسخة قصة إدريس، وعليها فتجعل "مَنْ" واقعة على ما لا يعقل، وفي الكلام حذف مضاف لأجل صحة الحمل أي أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك جواب قصة إدريس، وفي نسخة من قصة إدريس، وعليها فمن زائدة، أو المعنى أول كلام أخذ منه هذا المبتدع ذلك كائن من قصة جواب إدريس.

(قوله: هذا المبتدع) المراد به ابن حزم، والمراد بأشياعه التابعون له في مقالته السابقة، كبعض الأغبياء الناقلين عنه فيما تقدم. إن قلت كيف ينقل الاسفرايني عن ابن حزم مع أنه في رتبه أشياخه لأن الاسفرايني مات قبل موت ابن حزم بست عشرة سنة، قلت الاسفرايني وإن مات قبل موت ابن حزم بالمدة المذكورة لكنه اجتمع معه في نحو اثنتين

١٢٠٩ مبحث العلم

بحسب فهمهم الركيك من قصة إدريس عليه السلام حيث جاءه إبليس في صورة آدم وهو يخيط ويقول في كل دخلة الإبرة وخرجتها سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة بيضة فقال له: آلله تعالى يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة، فقال له في جوابه الله تعالى قادر أن يجعل الدنيا في سَمِّ هذه الإبرة، ونخس إحدى عينيه فصار أعور. قال وهذا وإن لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ظهر وانتشر ظهوراً لا يُرَد، قال وقد أخذ أبو الحسن الأشعري من جواب إدريس عليه السلام أجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس، وأوضح هذا الجواب: فقال: إن أراد السائل أن الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي عليه فلم يقل ما يُعقل، فإن الأجسام الكثيرة يستحيل أن تتداخل وتكون في حيز واحدٍ، وإن أراد أنه يصغر الدنيا قدر القشرة ويجعلها فيها أو يكبر القشرة قدر الدنيا ويجعل الدنيا فيها فلعمرى الله تعالى قادرٌ على ذلك وعلى أكبر منه، قال بعض المشايخ وإنما لم يفصل ادريس عليه السلام الجواب هكذا لأن السائل متعنت، ولهذا عاقبه على هذا السؤال بنخس العين وذلك عقوبة كل سائل مثله.
[مبحث العلم]

(ص) والعلم المتعلق

[حاشية الدسوقي]

وثلاثين سنة وهذه المدة يمكن أن يكون ظهرت فيها كتب ابن حزم، ووصلت للأستاذ خصوصا مع رياسة ابن حزم فإنه كان متقلدا بالوزاره كأبيه في الأندلس، عاش من العمر ثمانيا وأربعين سنة، ومات سنة خمس وستين وأربعمائة.

(قوله: بحسب فهمهم الركيك) إنما كان فهمهم ركيكاً لحملهم كلام ادريس على ظاهره؛ إذ ظاهره أن الله قادر على إدخال الدنيا في القشرة من غير تكبير القشرة أو تصغير الدنيا وهذا محال، فقد فهم أن القدرة تتعلق بالمحال وهو مخالف لما تقتضيه دلالة العقل، وهذا دأبهم في الظواهر فإنهم يأخذون بها وإن خالفت الأدلة العقلية، وأما بحسب الفهم القويم فهو أن يقال إنما قصد إدريس أن الله قادر على تصغير الدنيا أو تكبير القشرة.

(قوله: وهو يخيط) حال من ضمير جاء، وقوله: ويقول حال من ضمير يخيط فهي حال متداخلة، أو من ضمير جاء فتكون حالا مترادفةً. (قوله: بقشرة بيضة) متعلق بجاءه. (قوله: في كل دخلة الإبرة وخرجتها) يحتمل أن يقول ذلك مرة عند مجموع الدخلة والخرجة، ويحتمل أنه يقول ذلك مرة عند دخلة الإبرة ومرة عند خرجتها. (قوله: آلله تعالى يقدر الخ) بهمزة الاستفهام. (قوله: إحدى عينيه) يحتمل اليمنى واليسري، وإنما فعل به ذلك مع أن الأنسب قطع لسانه لمجئ الفساد منه لأن مراده بهذا السؤال إطفاء نور الإيمان فناسب أن يجازى بطفء نور بصره. (قوله: وهذا) أي: ما ذكر من القصة. (قوله: فقد ظهر وانتشر) أي: نقلاً عن السلف الصالح، وهم قد تلقوا ذلك عن أهل الكتاب العارفين الذين اسلموا مثل كعب الأحبار وعبد الله بن سلام. (قوله: قال) أي الأستاذ أبو اسحق. (قوله: في مسائل كثيرة) أي مثل الله قادر على إدخال البلد في حلقة الخاتم أو في سم الخياط الخ. (قوله: فلم يقل ما يُعقل) أي فلم يسأل عن شيء معقول؛ لأن الاجسام الخ (قوله: فإن الأجسام الكثيرة الخ) أشار إلى أن المراد بالدنيا في سؤال إبليس الأجسام الكثيرة، وهذا أحد إطلاقاتها، وقد تطلق على الفراغ الذي بين السماء والأرض، وقد تطلق على الدراهم والدنانير وذلك هو المراد بها عند ذمها. (قوله: وتكون في حيز واحد) أي مكان واحد يعني صغيراً. (قوله: قدر القشرة) أي قدر جِرْمِ القشرة بحيث تدخل في القشرة بان تكون أقل منها، والمراد أنه يصغرها كلها بحيث ترد كلها لجوهر فرد لا أنه يرد كل جزء منها لجوهر فرد. (قوله: فلعمري) أي فلحياتي، والقصد بهذا التأكيد لا حقيقة القسم إذ الأكابر يتحاشون عن الحلف بغير الله للنهي عنه.

(قوله: قال بعض المشايخ) قال يس لعل المراد به الزركشي. (قوله: متعنت) أي طالب عنت المسؤول ومشقته؛ لا أنه مسترشد طالب للرشاد والوقوف على الصواب. (قول ولهذا عاقبه) يؤخذ منه أنه ينبغي للمسؤول أن ينظر في سؤال السائل فإن كان مشترشدا أرشده وبين له مطلوبه، وإن كان متعنتا فإنه لا يفصح له عن المراد. (قوله: وذلك عقوبة كل سائل مثله) المراد من هذا التغليظ والتشديد على السائل المتعنت، وإلا فلا يجوز في الشريعة المحمدية فعل ذلك النخس مع أحد إلا بحقه، نعم إن كان كافراً معانداً مثله فيجوز أن يفعل به ذلك لأن دمه هدر فضلا عن عينه.

(قوله: والعلم) اعلم أن للعلم تعلقا تنجيزيا قديما وهو انكشاف جميع الأمور له أزلاً، فتعلقه تعلق انكشاف، وليس له تعلق صلوحى قديم لأنَّ الصالح لأن يَعْلَمَ ليس بعالم، ولا تجري على قياسه الإرادة، لأن وجود الإرادة مع عدم تعيينها لشيء لا نقص فيه، فلا نقص فيمن يصلح أن يعين ولم يعين، والنقص فيمن يصلح أن تنكشف له الأشياء ولم تنكشف مع ثبوت وصفي العلم والإرادة، فإن من لم يعين لاختياره، ومن لم تنكشف له الأشياء بل غابت عنه فذلك لجهله. اهـ وأثبت بعضهم للعلم تعلقاً صلوحياً أيضا على معنى أن وجود زيد الذي علمه الله في الأزل وأنه يحصل فيما لا يزال يومَ كذا يصلح علمه تعالى لأن يتعلق

بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات (ش) العلم هو صفةٌ

[حاشية الدسوقي]

بعدمه في ذلك اليوم بدلاً عن وجوده؛ بمعنى أنه لو فرض تعلق علمه تعالى به وأنه لم يتعلق بوجوده لم يلزم على ذلك محال.

وذكر بعضهم أن للعلم تعلقين: تنجيزي قديم وهو تعلقه بالواجب والمستحيل، وتنجيزي حادث وهو تعلقه بالممكنات عند وجوداتها، ألا ترى أن علم الله بأن زيداً دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها متجدد بعد علمه أنه لم يدخلها؛ وفيه نظر، لاستلزامه نسبة الجهل إليه تعالى في الأزل، وذلك لأنه إذا تأخر الانكشاف ثبت عدم الانكشاف قبل حصوله، وهو جهل. فالحق أنه تعالى يعلم أزلا ما كان وما يكون على الوجه الذي عليه يكون، ولم يتجدد له تعالى انكشاف زائدٌ على ما ثبت له في الأزل من الانكشاف، وأن علمه بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها ليس متجدداً والتجدد إنما هو في المعلوم لا في العلم.

والحاصل أن العلم واحدٌ، وليس له إلا وجه واحدٌ، والتعبير بيكون أو كان إنما هو باعتبار المعلوم لا باعتبار العلم وتعلقه، فإنه واحد، فالمعلوم قبل كونه يعبر عنه بأنه سيكون وبعد كونه يعبر عنه بأنه كان لاستقباله في الأول وحصوله في الثاني، مثلا إذا كنا في الأحد فعلمنا بالجمعة الآتية محقق فهي قبل وقوعها يعبر عنها بأنها ستكون، وبعده يعبر عنها بأنها كانت، فالاختلاف في الجمعة لا في علمنا له، إذا علمت هذا فقول المصنف المتعلق أي أزلاً تعلقاً تنجيزياً.

(قوله: بجميع الواجبات) دخل فيه العلم نفسه فيعلم بعلمه علمه كما يعلم به ذاته وسائر صفاته، والحاصل أن صفة العلم تتعلق بنفسها وبغيرها، إذ كل صفة تتعلق وليست من صفات التأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها وبغيرها، ولو حذف المصنف لفظ جميع كان أولى؛ لأنها توهم حصر ما وجد من المعلومات مع أن علم الله عام التعلق بما وجد وبما لم يوجد. (قوله: الواجبات والجائزات والمستحيلات) نعوت لمحذوف أي بجميع الأمور الواجبات الخ، وإنما لم يقدر ذلك المحذوف الأحكام ويكون إشارة إلى تعلقه بجميع أقسام الحكم العقلي لأن العلم لا يختص تعلقه بالأحكام بل كما يتعلق بها يتعلق بالمحكوم به والمحكوم عليه والنسبة.

واعلم أن علمه بالأحكام مشابه لعلم الحوادث التصديقي، وعلمه بالمفردات مشابه لعلمهم التصوري، وليس علمه تعالى تصوريا ولا تصديقيا لتوقفهما على حصول ما لم يكن حاصلاً، وهذا محال في حقه تعالى بل علمه تعالى حضوري، (وقوله: المتعلق بجميع الواجبات) أي كذاته وصفاته. (وقوله: والجائزات) أي كذوات المخلوقات وصفاتها وأفعالها وبعثة الرسل. (وقوله: والمستحيلات) أي كالشريك والولد، فَيَعْلَمُ أنه لا شريك له ولا ولد ولا صاحبة، ولا يعلم ثبوت ذلك وإلا انقلب العلم جهلاً، لأن اعتقاد ثبوت المحال جهل، وليس في قولنا إنه لا يعلم ثبوت ذلك نفي للعلم من أصله حتى يلزم منه محال، ولا تقصير للعلم بإخراج بعض متعلقاته حتى يكون محالاً أيضاً، بل هو نفي لتسمية الجهل علماً؛ لأن العلم ينكشف به الأمر على ما هو عليه، فهو تابع للعلوم فلا يدخل فيه شيء مما ليس بحق بأن يصيره حقا لأن كون غير الحق حقا هو عين الجهل، ولا يخرج عنه شيء بوجه الصواب والحق؛ وإلا كان قصورا في العلم بإخراج بعض متعلقاته فيلزم الجهل.

والحاصل: أن العلم يتعلق بكل أمر على الوجه اللائق، ونفي تعلقه بالوجه غير اللائق تنزيه له لا تنقيص، وكمال لا محال، وإذا علمت أن العلم يتبع المعلوم تعلم أن المولى يعلم الشيء على ما هو عليه، فيعلم الحق أنه حق، ويعلم الباطل أنه باطل، ويعلم الواجب أنه لا ينتفي، والمستحيل أنه لا يثبت، والممكن أنه ممكن، وجميع ما يتطرق إليه من أوجه الجواز، ويعلم أن الواقع منها الشيء الفلاني، وأن غيره لم يقع، ويعلم أنه متصف بالعشرين صفة وبكمالات لا نهاية لها، ويعلم أنه ليس متصفا بأضدادها، وأنه لا زوجة له ولا ولد، ولا يعلم أنه متصف بأضدادها ولا يعلم ثبوت الزوجة والولد؛ وما ماثل ذلك من المستحيلات لما تقدم.

(قوله: العلم هو صفة الخ) اعلم أن الناس اختلفوا في العلم هل يُحَدُّ أَوْ لا، فقال بعضهم إنه لا يحد لظهوره؛ لأنه كاشف لغيره فهو غني عن أن يُظهره غيره، وقال بعضهم إنه لا يحد لعسره لأنه لم يُحَد بحدٍّ إلا نوزع فيه، والقائلون إنه يحد لهم فيه تعاريف كثير وأكثرها مدخولٌ، قال ابن الحاجب أصح الحدود فيه أنه صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، وهو الذي نقل عن ابن

ينكشف بها

[حاشية الدسوقي]

زكري، ويقرب منه تعريف المصنف، وقوله صفة جنس في التعريف شامل لجميع الصفات، وقوله: ينكشف بها ما تتعلق به مخرج للصفات المتعلقة التي لا تقتضي الانكشاف كالقدرة والإرادة لأنهما صفتا تأثير كما مر، وللصفات التي لا تتعلق كالحياة وكالبياض والسواد والشجاعة ونحوها، والمراد بالانكشاف ما هو أعم من التام فلذا أتى بقوله انكشافا لا يحتمل النقيض لأجل إخراج الظن والشك والوهم والاعتقاد الجازم سواء كان مطابقاً أو غير مطابقٍ، لأن متعلقاتها تحتمل النقيض، وقوله لا يحتمل أي لا يحتمل ما تعلقت به مع ذلك الانكشاف النقيض بوجهٍ لتمامه، وقوله بوجه من الوجوه أي لا بحسب الذهن ولا بحسب الخارج ولا لأجل تشكيك مشكك، وأشار بهذا إلى أن العلم تلزمه أمور ثلاثة: الجزم والمطابقة والثبات، فالعالم بالشيء جازم به وثابت عليه ومطابق معلومه للواقع، فلا يحتمل معلومه النقيض بحسب الذهن لأجل الجزم ولا بحسب الخارج لأجل مطابقته للواقع ولا تشكيك مشكك لأجل الثبات، وقوله لا يحتمل النقيض أي عند العالم؛ أما عند غيره فلا، إذْ كثيراً ما يعلم الإنسان شيئاً ويتردد فيه غيره أو ينفيه. (قوله: ينكشف الخ) المراد بالانكشاف التمييز والاتضاح، لا يقال إن التعبير بينكشف يوهم حدوث الانكشاف؛ لأن الفعل المضارع يدل على الحال والاستقبال، وهذا لا يناسب علم الله لأنا نقول الأفعال الواقعة في التعاريف مجردة عن الزمان، ولا دلالة لها عليه، فكأنه قيل صفة يحصل بها انكشاف ما تعلقت به كذا قيل، وأنت خبير بأن الفعل هنا وإن كان الملاحظ منه المصدر وهو الانكشاف إلا أن التعبير بالانكشاف هنا غير لائق من جهة أنه انفعال بوهم حدوث إيضاح بعد خفاء؛ وهذا وإن ناسب العلم الحادث لا يناسب علم الله لأن علم الباري منزه عن ذلك؛ فاللائق أن يقال صفة لها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به على ما هو عليه دون سبق خفاء، وأُوْرِدَ على تعريف المصنف أنه غير مانع لشموله للسمع والبصر، وأجيب بأن المراد بقوله ما تتعلق به أي المذكور سابقا في المتن، وحينئذ فلا يدخل السمع البصر أو بأنه لا ضرر في شمول التعريف لهما؛ لأنهما نوعان من العلم على أحد قولين، والمصنف قد مشى على ذلك القول، ولا يقال يبعد مرور المصنف على هذا القول عده السمع والبصر مع العلم وعدم استغنائه بالمشمول عن الشامل؛ لأن مقصود المصنف ذكر العقائد مفصلةً، لأن استخراج الجزئيات من الكليات عسير، والجهل في هذا العلم خطره كبيرٌ، على أنه يمكن أن المصنف مر في المتن على قول، وفي الشرح على قول آخر.

والحاصل أن السمع والبصر عندهم وصفان ثابتان لا يرجعان للعلم باتفاقٍ، وينكشف بهما بعضُ ما ينكشف بالعلم، وهل بينهما تقارب فيكونان نوعين منه أوْ لا فلا، قولان: للاشعري وغيره من أهل الحق، فشمول التعريف لهما مبني على القول الأول، ثم إن قوله ينكشف بها ما تتعلق به مراده أنه ينكشف بها لمن قامت بها الأمور التي تتعلق به، فخرج الكلام؛ فإنه بسبب دلالته ينكشف به المدلول أيضا لكن لمن اطلع عليه وسمعه، فاندفع ما يقال إن التعريف المذكور صادق بالكلام إذ يصدق عليه أنه صفة ينكشف بها ما تتعلق به وهو المدلول مع أنه لا يسمى علماً، والدليل على هذا المراد الإتيان بباء السببية في قوله ينكشف بها؛ فإنها تدل على أن الصفة سبب وعلة في الانكشاف، والعلة إنما توجب الحكم لمن قامت به، وأنت خبير بأن صريح هذا الجواب أن المتكام لا ينكشف له بالكلام متعلق الكلام وهو غير صحيح، إذ لمولى جل جلاله يدل كلامه على أمور لا نهاية لها؛ وتنكشف له منه، فالأولى أن يقال إن مراد المصنف بقوله ينكشف بها ما تتعلق به أي لمن قامت به فقط فخرج الكلام فإنه صفة ينكشف بها ما تتعلق به لمن قامت به ولغيره وهو سامعه، وبهذا الجواب الذي أجيب به عن خروج الكلام من التعريف يجاب أيضا عن خروج الخاصة والفصل منه كالضاحك والناطق بالنسبة للإنسان، فإن كلاً منهما صفة ينكشف بها ما تتعلق به وهو المعرف ولا يسميان علما، وذلك لأن الانكشاف ليس لمن قامتا به وهو المعرف بل لغيره وهو السامع

١٢٠١٠ مبحث الحياة

ما تتعلق به انكشافا لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه، فمعنى قولنا المتعلق بجميع الواجبات إلى آخره أن جميع هذه الأمور منكشفة لعلمه تعالى ومتضحة له تعالى أزلاً وأبداً بلا تأمل ولا استدلال اتضاحاً لا يمكن أن يكون في نفس الأمر على خلاف ما علمه عز

وجل.
[مبحث الحياة]
(ص) والحياة وهي لا تتعلق بشيء.
(ش) الحياة صفة تصحح لمن قامت به أن يتصف بالإدراك، ومعنى كونها لا تتعلق بشيء أنها

[حاشية الدسوقي]
(قوله: ما تتعلق به) أي وهو جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات بالنسبة للعلم القديم، والبعض من كل بالنسبة للعلم الحادث. فإن قلت لِمَ قال ينكشف بها ما تتعلق به ولم يبين المتعلق كما بينه في القدرة والإرادة وحينئذ يكون في التعريف خفاء. قلت قال ذلك ليتناول تعريفه العلم القديم والحادث ولا ضرر في اجتماعهما في التعريف لأنه رسم، وأما قولك وحينئذ يكون في التعريف خفاء فجوابه أن الخفاء القادح في التعريف هو الخفاء بالنسبة للمعرف وليس هذا منه لحصول المقصود الذي هو تمييز صفة العلم عما عداها من سائر الصفات إذ هو رسم كما تقدم، وخفاء المتعلق لا يضر.
(قوله: فمعنى قولنا الخ) هذا تفريع على تعريف العلم بما ذكر لدفع توهم أنه لا يلزم من مجرد التعلق إيضاح جميع تلك الأمور. (قوله: لعلمه تعالى) اللام إما للتعليل وفي الكلام حذف أي منكشفة لذاته لأجل علمه، أو للتعدية ومعنى انكشافها للعلم كونها من متعلقاته.
(قوله: بلا تأمل ولا استدلال) أي وحينئذ فليس علم المولى نظريا ولا استدلالياً ولا اكتسابياً، والثلاثة مترادفة ذلك لأنه يلزم عليها سبق الجهل، ويطلق الاكتسابي أيضا على ما حصل بكسب العبد أعم من أن يكون حصل بنظر أو بحركة الجوارح من لمس وذوق وشم وإبصار، وكما لا يقال لعلم المولى إنه نظري لا يقال له أيضا إنه بديهي، لأنه من بَدَهَ الأمْرُ النفسَ إذا أتاها بغتة وهو حادث يسبقه الجهلُ، ولا ضروري وهو ظاهر إن فسر بما قارنه ضرورة وحاجة كعلمك بالجوع والعَطَش الحاصلين لك، أما إن فسر بما لا يتوقف على دليل فهو صحيح في حقه تعالى إلا أن اللفظ لا يطلق لئلا يوهم المعنى الأول.
(قوله: لا يمكن أن تكون) أي تكون تلك الأمور المنكشفة على أن تكون بالتاء الفوقية، أو العلم أو الإيضاح على أنه بالياء التحتية.
(قوله: في نفس الأمر) قيل هو علم الله، وقيل اللوح المحفوظ، وقيل نفس الأمر، نفس الشيء، فالأمر هو الشيء ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الأمر أنه موجود في حد ذاته أي ليس وجوده وتحققه وثبوته متعلقا بفرض فارض ولا اعتبار معتبر.
(قوله: وهي لا تتعلق بشيء) اعترض بأن الشيء يختص بالموجود عند أهل هذا الفن، وحينئذ فالتعبير به يوهم أن الحياة تتعلق بغير الموجود وهو المعدوم، مع أن هذا باطل بالاستقراء، لأنهم استقروا كمالاته تعالى فلم يجدوا منها ما يتعلق بالمعدوم دون الموجود، فكان الأولى أن يقول وهي لا تتعلق أصلا أو يبدل شيئاً بأمر، فيقول وهي لا تتعلق بأمرٍ، ولفظ أمر يفيد التعميم، وقد أجيب عنه بأن المراد بالشيء مدلوله اللغوي وهو المفهوم؛ فكأنه قال لا تتعلق بمفهوم، وهو يعم الموجود والمعدوم. (قوله: الحياة صفة الخ) أي الحياة مطلقا سواء كانت قديمة أو حادثة فهو رسم شامل لهما، فصفة جِنْسٌ، وتصحح وما بعده فصل مخرج لغيره من الصفات. (قوله: تصحح) أي تجوز فهي شرط عقلي يلزم من عدمها عدم الإدراك ولا يلزم من وجودها وجود الإدراك ولا عدمه، والتجويز عدم الاستحالة أي إنه عند وجود الحياة لا يستحيل الاتصاف بالإدراك، فالاتصاف به عند وجودها ممكن بالإمكان العام الشامل للواجب والمستوي الطرفين، فيجعل الاتصاف بالإدراك عند وجود الحياة؛ بمعنى المستوي بالنسبة إلينا؛ وبمعنى الواجب في حق القديم.
والحاصل أن تصحح الواقعة في التعريف معناه بالنسبة للقديم توجب له تعالى ان يتصف بالإدراك أزلاً وأبداً لأن كل ما صح في حقه تعالى فهو واجب، وأما بالنسبة للحادث فمعناه يجوز أن يتصف بالإدراك كما إذا كنا في حالة الصحو وأما في حالة النوم ونحوه فيفقد الإدراك؛ وإن كانت الحياة موجودة.
(قوله: لمن قامت به) هذا تحقيق لمذهب أهل السنة من أن الصفة إنما توجب حكمها لمن قامت به لا لإخراج صفة لم تكن كذلك.
(قوله: أن يتصف بالإدراك) إنما قال أن يتصف بالإدراك، ولم يقل: أنْ يُدرك لأن الذي من لوازم الحياة صحة الإدراك لا الإدراك نفسه، وشمل قوله الإدراك العلم والسمع والبصر وإدراك نحو اللمس والشم والذوق على القول به، فإن قلت مقتضى التعريف أن الحياة

ليست شرطا في غير الإدراك من

١٢٠١١ مبحث السمع والبصر

لا تقتضى أمرا زائدا على القيام بمحلها، والصفة المتعلقة هي التي تقتضى أمراً زائداً على ذلك، ألا ترى أن العلم بعد قيامه بمحله يطلب أمراً يُعلم به، وكذا القدرة والإرادة ونحوهما، وبالجملة فجميع صفات المعاني متعلقة أي طالبة لزائد على القيام بمحلها سوى الحياة وهذا التعلق نفسي لتلك الصفات، كما أن قيامها بالذات نفسي لها أيضاً.

[مبحث السمع والبصر]

(ص) والسمع والبصر المتعلقان بجميع الموجودات

[حاشية الدسوقي]

الصفات وليس كذلك، بل كما أنها شرط في الإدراك وهو العلم والسمع والبصر هي شرطٌ أيضا في القدرة والإرادة والكلام لاستحالة وجودها بدونها، وأجيب بأن ذكر الإدراك في التعريف وجعله مشروطا بالحياة وهي شرط له لا يفيد أن غيره من الصفات ليس كذلك؛ لأن الإدراك لا مفهوم له لكونه اسما جامدا لقبا فلا يكون ذكره في التعريف لأجل الاحتراز عن غيره كما هو مشهور عند جمهور الأصوليين، سلمنا أن له مفهوما وأنه يُذكر للاحتراز لكن دعوى ذكره للاحتراز هنا غير مسلمة؛ لأن شرطية الحياة لبقية الصفات تفهم بطريق اللزوم، وذلك لأن الإدراك لأزم للقدرة والإرادة والكلام وهي ملزومة له، وما كان شرطاً في اللازم فهو شرط في الملزوم.

(قوله: لا تقتضي) أي لاتستلزم. (قوله: بعد قيامه بمحله يطلب الخ) هذه البعدية منظور فيها للتعقل لا للخارج؛ إذْ لا ترتيب في اخارج بين قيامها بمحلها وتعلقها لأن كلا منهما أزلى، أما قيامها بمحلها فظاهر، وأما تعلقها بالمعلوم فلما سبق أن تعلق العلم أزلى لا تنجيزي حادث على الحق. وقوله يطلب الخ قضيته أن المراد بالاقتضاء الطلب وليس كذلك، فالأولى أن يفسر بالاستلزام وإن كان يمكن أن يقال مراده بقوله يطلب أمرا أي من طلب الملزوم للازمه فرجع الأمر إلى أن المراد بالاقتضاء الاستلزام.

(قوله: فجميع صفات المعاني) أي القديمة، أما المعاني الحادثة فمنها ما يتعلق ومنها ما لا يتعلق كالبياض والسواد. (قوله: سوى الحياة) أي وكذلك القدم والبقاء عند من يجعلهما من صفات المعاني. (قوله: نفسي لتلك الصفات) أي فلا توجد تلك الصفات في الخارج بدونه، وحينئذ فهو واجب أزلى. (وقوله: كما أن قيامها بالذات نفسي) أي لأن تلك الصفات لا توجد في الخارج قائمة بنفسها بل قائمة بالذات، وكون التعلق صفة نفسية قول الأشعري، ويشكل بنفيه الأحوال، وقيل إنَّ كلاً من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتباري، وأنه من النسب والإضافات، وقيل إنه من مواقف العقول أي لا يعلمه إلا الله، وقيل إنَّ التعلق صفة وجودية، وَرُدَّ بلزوم قيام المعنى بالمعنى، ثم إن التعلق الموصوف بكونه نفسياً هو التعلق القديم لا الحادث لتحقق الصفة بدونه في الخارج أزلا وأبداً، والتعلق القديم يشمل التنجيزي القديم بالنسبة للعلم والإرادة والكلام على ما يأتي، ويشمل الصلوحى بالنسبة للقدرة والإرادة؛ وليس خاصاً بالصلوحى خلافا لبعضهم كذا قرر شيخنا.

(قوله: المتعلقان بجميع الموجودات) اعلم أنَّ لهما ثلاثة تعلقات فانكشاف الذات العلية وصفاتها بهما تعلق تنجيزي قديم، وانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما عند وجودها تعلق تنجيزي حادث، ولا يلزم على تأخر التنجيزي الحادث بالنسبة لهما وجود ضدهما قبل وجود الحوادث؛ لأنهما لا يتعلقان إلا بالموجود، فقبل وجود الحوادث لا يتأتى سمعها ولا بصرها فلا يثبت قبل وجودهما عمى ولا صمم بالنسبة إليها بخلاف العلم فإنه يتعلق بكل موجود وكل معدوم، فإثبات التنجيزي الحادث له يلزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث، وصلاحيتهما في الأزل لانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما لا يزال صلوحى قديم، فقوله المتعلقان أي تعلقا تنجيزيا وصلوحيا قديمين وتنجيزياً حادثاً بجميع الموجودات على التوزيع الذي قلناه، وَذَكَّرَ المصنف هنا حيث قال المتعلقان وأَنَّثَ سابقا عند الانتقال حيث قال ثم سبع تسمى الخ مراعاة لجهة الصفة والوصف، فأَنَّثَ فيما سبق مراعاة لكونها صفات، وذكر هنا

مراعاة لكونهما وصفين، وقوله بجميع الموجودات أي حتى أنفسهما فينكشف له تعالى بسمعه ذاته وصفاته حتى سمعه وبصره، ويبصر ببصره أي ينكشف له ببصره ذاته وصفاته حتى بصره وسمعه، وخرجت بقوله الموجودات الأمور العدمية كالسلوب والأمور الثبوتية كالأحوال والأمور الاعتبارية فلا يتعلقان بها. إن قلت إذا كان كلٌّ من السمع والبصر ينكشف به الموجودات فأحدهما يغني عن الآخر وأجيب بأن الانكشاف الحاصل بأحدهما مغاير للانكشاف الحاصل بالآخر، فلا غنى، وفي قوله المتعلقان بجميع الموجودات رَدٌّ على من قال وهو العلامة السعد باختصاصها ببعض الموجودات

(ش) السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم بمعنى أنه ليس عينه، وذلك معلوم في الشاهد ضرورة، ومتعلقها أخص من متعلق العلم، فكل ما تعلق به السمع والبصر تعلق به العلم ولا ينعكس إلا جزئياً، ونبه بقوله بجميع الموجودات على أن سمعه تعالى وبصره مخالفان لسمعنا وبصرنا في التعلق،

[حاشية الدسوقي]

فيختص السمع بالأصوات، والبصر بالأجرام والأعراض قياسا للغائب على الشاهد.

[مبحث السمع والبصر]

(قوله: السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح) هذا الكلام متضمن لتعريفين أحدهما للسمع والآخر للبصر، فكأنه يقول السمع صفة ينكشف بها الشيء ويتضح كالعلم، والبصر صفة ينكشف بها الشيء ويتضح كالعلم، لكنه سلك مسلك الاختصار وأتى بهذا الكلام المتضمن للتعريفين، وقوله في كل من التعريفين صفة جنس في التعريف يشمل سائر الصفات، وقوله ينكشف بهما فصل أخرج به ما عدا صفة العلم، وما عدا صفة البصر إنْ كان التعريف للسمع، وما عدا صفة السمع إن كان التعريف للبصر. (وقوله: الشيء) أي الموجود، فصل أخرج به العلم إذ تعلقه يعم الموجود والمعدوم، وإخراج العلم بهذا القيد بناء على أنهما ليسا نوعين من العلم، وإلا فالقيد لبيان الواقع، وقوله كالعلم تشبيه في الاتضاح أي اتضاحا تاماً كالاتضاح في العلم، وإنما لم يكن قول الشارح صفتان ينكشف الخ تعريفاً واحداً لهما لأن القصد بالتعريف تمييز كل واحد منهما عن الآخر، والتشريك منافٍ لذاك، لأن الحد لا يقبل إلا أفراد الحدود كما هو معلوم. فإن قلت: إن تعريف كل من السمع والبصر بما ذكر يدل على اتحادهما في الخاصة وهي انكشاف جميع الموجودات بهما، وحينئذ فكل واحد منهما داخل في تعريف الآخر؛ فيكون كل من التعريفين غير مانعٍ، وشرط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً، قلت ما ذكرته من دخول كل في تعريف الآخر مسلم، والعذر في عدم تعريف كل واحد منهما بتعريف لا يدخل فيه الآخر تعذر معرفة ما يخص كل واحدٍ من الانكشافات، فلأجل تعذر معرفة ذلك صَدَقَ حَدُّ كُلٍ منهما على الآخر لاشتراكهما في الصفة والخاصة، والعقل حيث لم يدرك الكنه التجأ إلى السمع، والسمع إنما دل على مجرد إثباتهما؛ على أن المقصود من التعريف تمييزهما عن غيرهما من بقية صفات المعاني كالقدرة والإرادة ونحوهما، لا تمييز أحدهما عن الآخر، والأقدمون من المناطقة لا يشترطون في التعريف المساواة، فيجوز عندهم التعريف بالأعم.

(قوله: إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم) دفع بهذا ما يقال إذا كانت الموجودات تنكشف بالسمع والبصر كما تنكشف بالعلم كان انكشافها بالسمع والبصر تحصيلا للحاصل، فأجاب الشارح بأن السمع والبصر وإن شاركا العلم في أصل الانكشاف لكن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم فلم يلزم تحصيل الحاصل، فورد عليه أن هذا يقتضى أنه يتضح بهما ما لم يتضح بالعلم كما في حق الشاهد مع أن علم الباري لا يخرج عنه معلوم، دفع الشارح ذلك بقوله بمعنى أنه ليس عينه.

والحاصل أن المراد بكون الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم أنه مغاير له كما أن الانكشاف بأحدهما مغاير للانكشاف بالآخر، فالانكشاف في الثلاثة متغاير.

(قوله: وذلك) أي التغاير بين الانكشاف الحاصل بالعلم والحاصل بهما معلوم في الشاهد أي فيما نشاهده من الخلق، فإن العلم الحاصل بالقلب عند تغميض العين مغاير للعلم الحاصل عند فتحها، والعلم بمكة لمن رآها مغاير للعلم بها لمن لم يرها الحاصل له بالتواتر، وهذه الجملة

التي في المعنى كالعلة لنفي العينية، وفيها إشارة لرد القول بأنهما نوعان من العلم، وإلى هذا المعنى وما قبله أشار في الكبرى بقوله: ولا يستغني لكونه عليما عن كونه سميعاً وبصيراً لما نجده من الفرق الضروري بين علمنا بالشيء حالة غيبته عنا وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبلُ، لا يقال قوله وذلك معلوم في الشاهد فيه قياس الغائب على الشاهد وهو لا يصح لأنا نقول إنما أتى بهذا تقريباً للفهم لا إثباتا للحكم حتى يرد. اهـ (قوله: ضرورة) أي حال كون تعلق العلم به ذا ضرورة أي وجوبٍ، أو ضرورياً أي واجباً لا يقبل الانتفاء. (قوله: إلا جزئيا) أي بحيث يقال بعض ما يتعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر. (قوله: مخالفان لسمعنا وبصرنا في التعلق) أي ويلزم منه المخالفة في الحقيقة وإن اشتركا في أن كلاً صفة يحصل بها الانكشاف، ووجه لزوم المخالفة في الحقيقة للمخالفة في التعلق أن عموم التعلق في سمعه وبصره

إذ سمعنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهي الأصوات في جهة مخصوصة وعلى وجه مخصوص من عدم البعد والسر جداً، وبصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهي الأجسام وألوانها وأكوانها في جهة مخصوصة وعلى صفة مخصوصة، وأما سمع مولانا جل وعز وبصره فيتعلقان بكل موجود قديماً كان أو حادثاً، فيسمع جل وعز ويرى في أزله ذاته العلية

[حاشية الدسوقي]

واجب بخلاف سمعنا وبصرنا فإنه لا يجب لهما عموم التعلق، والمثلان لا يختلفان فيما يجب. (قوله: إذْ سمعنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهي الأصوات) أي ومن غير العادة قد يتعلق سمعنا بغير الأصوات كسماع موسى لكلام الله القديم الذي ليس بحرف ولا صوت، وقوله وهي الأصوات الضمير لبعض الموجودات، وأنَّثَ الضمير لاكتساب المضاف التأنيث من المضاف إليه. (قوله: وعلى وجه مخصوص) خبر لمبتدأ محذوف أي: وذلك التعلق كائن على وجه مخصوص، أو خبر لكان المحذوفة أي ويكون ذلك التعلق عادة على وجه مخصوص. (قوله: من عدم البُعْدِ والسِّر) هذا بيان للوجه المخصوص، وقوله: جداً يرجع لكلٍ من البعد والإسرار، فإن كان هناك بُعْد أو إسرار كان ذلك مانعاً من سماعها، ولا يتقيد سماع الصوت بكونه في جهة مخصوصة بل يسمع الصوت سواء كان من خلف أو أمام أو تحت أو فوق أو يميناً أو شمالاً، بخلاف المرئي فإن إبصاره مشروط بكونه في جهة الأمام.

(قوله: وبصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات) وأما البعض الآخر كالملائكة والجن فعدم إبصارنا له لعدم تعلق قدرة المولى بإبصارنا له أو لتعلقها بعدمه على الخلاف السابق، ولا يقال إن عدم الإبصار لمانع وإلا لزم التسلسل؛ وذلك لأن المانع موجود يصح أن يُرى فيكون المانع من إبصارنا له لمانع آخر وهلم جراً؛ فيلزم التسلسل إن استمرت سلسلة الموانع، أو الدور إن كان المانع من إبصارنا المانعَ الأخيرَ المانعُ الأولُ.

إنْ قلت: إن عدم إبصارنا للبعض المانع من الرؤية وذلك المانع منع من رؤية نفسه ومن رؤية غيره، وحينئذ فلا يلزم التسلسل في الموانع، قلتُ: لو كان كذلك لكان المنع صفة نفسية له، ولا يجوز أن يُرى، وهذا يقدح في طرد العلة فقد ذكروا أن الوجود علة مصححة للرؤية، وهذا المانع موجود ولا يُرى لكون المنع صفة نفسية له، وإن فرضنا أن ذلك المانع لا يراه من قام به ويراه غيره فصار مرئيا في الجملة؛ فلم يقدح في طرد العلة فلا يصح لأن صفة النفس لا تختلف ولا تتخلف.

واعلم أن ما ذكره الشارح من اختصاص سمعنا بالأصوات، وبصرنا بالأجسام وألوانها وأكوانها أمر عادي فقط لا عقلي، والمولى سبحانه قادر على عكس ذلك فيجوز أن يخرق الله العادة ويتعلق كل واحد بما تعلق به الآخر، أو يتعلق كل منهما بكل موجود لأن المصحح للإدراك هو الوجود. (قوله: وهي الأجسام) جمع جسم وهو ما تَرَكَّبَ من جوهرين فردين فأكثر، وهو المتحيز القابل للقسمة، وقضيته أن الجوهر الفرد لا يُرى وهو كذلك أي لا يرى بحسب العادة، وما ذكره الشارح من أن المرئي هو الأجسام والألوان معاً لا الألوان فقط هو مذهب أهل السنة خلافا للمعتزلة القائلين المرئي الألوان فقط. (قوله: وأكوانها) الأكوان عندهم أربعة الحركة والسكون والاجتماع وهو كون الجسمين بحيث لا يتخللهما ثالث، والافتراق وهو كون الجسمين بحيث يتخللهما ثالث، وقضية كلام الشارح أن هذه الأربعة الأمور موجودة، وأنها ترى، والذي عليه المحققون أن الذي يُرى من هذه الأربعة الحركة والسكون، وأما الاجتماع

والافتراق فأمران اعتباريان لا وجود لهما فلا يُرَيَان، فالمرئيُ الجسمان المجتمعان أو المفترقان لا نفس اجتماعهما أو افتراقهما، فإن قلت: الحركة قد فسرت بأنها الكون الأول في الحيز الثاني، والسكون بأنه الكون الثاني في الحيز الأول، فقد فُسِّرَا بالكون كما فُسِّرَ به الاجتماع والافتراق فما وجه جعل الحركة والسكون موجودتين دون الاجتماع والافتراق؟ قلت: الكون مختلف فمنه ما وصل لدرجة الوجود وهو المفسر به الحركة والسكون، ومنه ما لم يصل لذلك وهو المفسر به الاجتماع والافتراق، والمراد بالكون الحصول كذا قرره شيخنا. (قوله: في جهة مخصوصة) أي وهي جهة الأمام. (قوله: وعلى صفة مخصوصة) أي من عدم البعد جداً وعدم القرب جداً، فالبعد والقرب جداً مانعان من الإبصار للأجسام وألوانها. (قوله: فيتعلقان بكل موجودٍ قديماً كان أو حادثاً) لكن تعلقهما بالقديم تعلقٌ تنجيزيٌ قديمٌ، وبالحادث تعلقٌ صلوحيٌ قديمٌ، وتعلقٌ تنجيزيٌ حادث كما مر. (قوله: في أزله ذاته) تنازعهما كلٌ من يَسْمَع

١٢٠١٢ مبحث الكلام

وجميع صفاته الوجودية، ويسمع ويرى تبارك وتعالى مع ذلك فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الأصوات أو من غيرها، أجساما كانت أو أكوانا أو ألوانا أو غيرها.

[مبحث الكلام]

(ص) والكلام الذي ليس بحرف ولا صوت ويتعلق بما يتعلق به العلم من المتعلقات.

(ش) كلام الله تعالى

[حاشية الدسوقي]

ويرَى، والأزل هو عدم الأولية، وحينئذ فالظرفية مجازية. (قوله: وجميع صفاته الوجودية) أي لا الأحوال ولا الأمور الاعتبارية مثل كونه قبل العالم وبعده. (قوله: مع ذلك) أي مع سمعه وبصره ذاته وصفاته الوجودية في الأزل ذوات الكائنات.

والحاصل أنه تعالى في الأزل سامع وراء لذاته وصفاته، وفيما لا يزال سامع لذاته وصفاته وذوات الكائنات وصفاتها، قال بعضهم جاء يهودي إلى أشبيلية من على مسافة عشرة أيام إلى أبي عبد الله محمد بن الخليل وذكر اليهودي أنه ما جاء إلا لأجل مسألةٍ عجزَ الناسُ عنها فاتفق اجتماع أعيان الناس، فقال اليهودي أتقولون إن الباري قديم؟ فقال له الشيخ المذكور نعم، فقال سمعه قديم؟ فقال الشيخ: نعم. قال فبماذا تعلق سمعه قبل خلق الخلق وأصواتهم وكلامهم؟ فقال تعلق سمعه القديم بكلامه القديم. فبادر اليهودي وقبل يده. فقال له الشيخ وأزيدك أختها وهي أن رؤية الله تعالى قديمة أي بصره، وتعلق في الأزل بذاته وصفاته القديمة.

(قوله: فيما لا يزال) هو ما قابل الأزل ومبدؤه خفي تقف عنده العقول فلا يعلمه إلا ال. له (قوله: كانت من قبيل الأصوات) أي كانت الكائنات من قبيل الأصوات أو غيرها، وقوله أجساما أي كان غير الأصوات أجساما أو ألوانا أو أكوانا أو كان غيرها كالمقادير من الطول والعرض والعمق وكالاضواء.

[مبحث الكلام]

(قوله: والكلام) اعلم أن الكلام يتنوع باعتبار دلالته إلى ستة أنواع، وذلك لأنه باعتبار دلالته على طلب الفعل أمرٌ، وباعتبار دلالته على طلب الترك نهيٌ، وباعتبار دلالته على معنى مطابق للواقع خبرٌ، وباعتبار دلالته على طلب العلم باعتبار حال المخلوقات استخبارٌ، وباعتبار دلالته على ثوابٍ مُستقبلٍ وعدٌ، وباعتبار دلالته على وقوع عذابٍ مستقبلٍ وعيدٌ، وتنوعه لهذه الأنواع اعتباري كما علمت لا حقيقي، وإذا علمت ذلك فاعلم أن للكلام باعتبار كونه ليس أمرا ولا نهيا بل خبرا أو استخبارا أو وعداً أو وعيدا تعلقاً تنجيزياً قديماً وهو دلالته في الأزل على معنى مطابق للواقع، وعلى طلب العلم وعلى ثوابٍ مستقبلٍ وعلى توقع عذاب كما تقدم، وأما تعلقه باعتبار كونه أمراً أو نهياً فله تعلق تنجيزي حادثٌ عند وجود المأمور والمنهي، وهو طلب الفعل من الأول، وطلب الترك من الثاني، وصلوحي قديم وهو صلاحيته في الأزل للدلالة على طلب الفعل والترك ممن سيوجد.

(قوله: الذي ليس بحرف ولا صوت) الحرف أخص من الصوت، ولما كان لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ذكر العام بعده، وإنما كان الصوت أعم من الحرف لأن الكيفية الحاصلة عند انضغاط الهواء وانحباسه تسمى صوتاً سواء انحبس في مخرج من مخارج الحروف أو في غير ذلك، إلا أنه إن انحبس في مخرج قيل للكيفية الحاصلة عند انحباسه حرف وصوتٌ، وإن انحبس في غير مخرج قيل للكيفية صوت فقط.

(قوله: ويتعلق الخ) إنما عبر هنا بالمضارع، وفيما تقدم باسم الفاعل حيث قال في القدرة والإرادة والسمع والبصر المتعلقان وفي العلم المتعلق تفننا، وأشار المصنف بهذا إلى أن الكلام مساوٍ للعلم في المتعلق بالفتح، لأن من علم أمراً صح أن يتكلم به، والمولى عالم في الأزل بما كان وما يكون وما لا يكون، فصح أن يتكلم بها، وهما وإن تساويا في المتعلق إلا أنهما مختلفان في التعلق لأن تعلق العلم الانكشاف وتعلق الكلام الدلالة، فيدل كلامه تعالى على الواجب وعلى المستحيل وعلى الجائز، فمن كشف له الحجاب واطلع عيه يفهم منه ذاته تعالى وصفاته كما يفهمان من قوله: {أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا} [طه: ١٤]، ويفهم منه أنهما واجبتان لا يقبل واحد منهما الانتفاء، ويفهم منه أن الشريك عليه محالٌ، وأن اعتقاد وجوده كفر كما يفهم ذلك من قوله: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ} [المائدة: ٧٣]. ويفهم منه الجائزات وأنها مخلوقة لله كما يفهم ذلك من قوله: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصافات: ٩٦]. فإن قلت ما ذكره المصنف من أن الكلام الأزلى متعلق بجميع متعلقات العلم الأزلى ممنوع؛ وذلك لأن الله قد يأمر بعض المكلفين بما علم أنه لا يقع منهم فيستلزم أن أمره تعلق بوقوع ذلك المأمور ولم يتعلق بعدمه، وعلمه قد تعلق بعدم وقوع ذلك المأمور فقد تعلق علمه تعالى بما لم يتعلق به أمره الذي هو كلامه، فالعلم إذن أعم من الكلام متعلقا وذلك لأن

القائم بذاته هو صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت ولا يقبل العدم؛ وما في معناه من السكوت، ولا التبعيض ولا التقديم ولا التأخير، ثم هو مع وحدته متعلق أي دال أزلاً وأبداً على جميع معلوماته التي لا نهاية لها، وهو الذي عبر عنه بالنظم المعجز

[حاشية الدسوقي]

الشيء الذي أمر الله به وعلم بوقوعه تعلق كل من الأمر والعلم بوقوعه، وما نهى عنه وعلم عدم وقوعه تعلق كل من العلم والنهي بعدم وقوعه، وأما ما أمر به وعلم عدم وقوعه كإيمان أبى لهب فقد تعلق العلم بعدم وقوعه دون الأمر، فيكون عدم الوقوع في هذه الحالة متعلقا للعلم دون الأمر، وحينئذ فبعض متعلق العلم ليس متعلقا للكلام.

فالجواب أن الكلام الأزلى له تعلقات كثيرة لما علمت من تنوعه فليس تعلقه منحصراً في تعلق الأمر، فكلامه تعالى وإن كان لم يتعلق بعدم وقوع ذلك المأمور به باعتبار كونه أمراً لكنه قد تعلق به باعتبار كونه خبراً، وحينئذ فلا يمكن أن ينفرد العلم الأزلى بمتعلق لا يكون متعلقاً للكلام الأزلى بوجه من وجوه تعلقاته، ومنشأ الغلط حصر تعلق الكلام في تعلق الأمر، والحال أن تعلق الكلام أعم من تعلق الأمر.

(قوله: القائم بذاته) احترازاً من كلام الله بمعنى الألفاظ التي نقرؤها فإنه ليس صفة أزلية الخ؛ بل حادثة وكل منهما يقال له كلام الله تعالى وقرآن بالاشتراك كما يأتي.

(قوله: صفة أزلية ليس بحرف ولا صوت) هذا تعريف بالأعم لدخول جميع الصفات فيه، إذ يصدق على كل منها أنها صفة أزلية ليست بحرف ولا صوت، فكان الأولى أن يزيد في التعريف دالة على جميع الأمور لأجل إخراج بقية الصفات. (قوله: ولا يقبل العدم) أي المطلق وهو ترك الكلام سواء كان مع عدم القدرة عليه بحيث يصير المولى أبكم أو معها. (قوله: وما في معناه) أي وما هو ملتبس بمعناه أي بمعنى العدم، (وقوله: من السكوت) بيان لما في معنى العدم، وإنما جعل السكوت في معنى العدم لأن السكوت عدم مقيد؛ لأنه ترك التكلم مع القدرة عليه، وإذا علمت أن كلامه القديم لا يقبل العدم ولا السكوت تعلم أنه ليس معنى {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [النساء: ١٦٤] أنه ابتدأ الكلام بعد أن كان ساكتاً، ولا أنه بعدما كلمه سكت، وإنما المعنى أنه أزال الحجاب عن موسى وخلق له سمعاً وقوّاهُ حتى أدرك كلامه القديم، ثم منعه بعد ذلك ورده لما كان عليه قبل سماع كلامه.

(قوله: ولا التبعيض) أي ولا يقبل التبعيض بمعنى التبعض أي لا يقبل أن يكون مبعضاً له أبعاض وأجزاء، بخلاف كلامنا فإنه ذو أجزاء، فقولنا: زيد قائم كلام له جزآن الجزء الأول زيد والثاني قائم، كذا قرر شيخنا وهو أظهر من قول بعض الحواشي معنى كونه لا يقبل التبعيض أنه لا يقبل أن يكون بعضاً من شيء أو يكون شيء بعضا منه.

(قوله: ولا التقديم ولا التأخير) أراد به لازمه وهو التقدم والتأخر؛ لأنه هو الذي من صفات الكلام أي إن كلامه تعالى لا يقبل التقدم ولا التأخر أي بخلاف كلامنا فإنه يقبل ذلك، فإذا قلت زيد قائم وعمر وجالس فالجملة الأولى متقدمة على الثانية، والثانية متأخرة عن الأولى، ثم إن نفي قبوله للتقدم والتأخر لازم لنفي تبعضه أي نفي كونه ذا أبعاض وأجزاء، فعطفه على ما قبله من عطف اللازم على الملزوم. (قوله: أي دال) أشار بذلك إلى أن تعلقه تعلق دلالة. (قوله: التي لا نهاية لها) أي في نفس الأمر، والمولى يعلمها تفصيلا ومع ذلك يعلم أنها لا تتناهى. (قوله: وهو الذي عبر عنه الخ) فيه أن هذا يقتضى أن الصفة القديمة مدلولة للنظم الطببعى المعجز مع أن مدلوله منه ما هو قديم، ومنه ما هو حادث، فكيف يكون مدلوله الصفة القديمة؟ وأجيب بأن النظم الطبيعي لما كان دالاً على ما تدل عليه الصفة القديمة صار النظم المذكور دالا على الصفة دلالة عرفيةً؛ إذ قد تُعُوْرِفَ أن الدال على شيء دال على ما دلَّ عليه ذلك الشيء، فإن أريد الدلالة العقلية قُدِّرَ مُضاف في الكلام، فقوله وهو الذي عبر عنه أي عن مدلوله.

(قوله: بالنظم) أي بالكلام المنظوم أي المرتب. (قوله: المعجز) أي الذي أعجز البلغاء والفصحاء عن الإتيان بمثل أقصر صورة منه، وسبب ذلك أن معجزة كل نبي كانت من جنس ما هو مشتهر في زمنه، فموسى لما كانت السحرة موجودين في زمنه بكثرة كانت معجزته انقلاب العصا ثعباناً يأكل غيره المعجز ذلك للسحرة، وعيسى لما كان في زمن كثر فيه الأطباء كانت معجزته إبراء الأمكه والأبرص وإحياء لموتى المعجز ذلك لهم، وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لما كثر في زمنه الفصحاء والبلغاء كانت معجزته القرآن المعجز لهم عن معارضته بالإتيان ولو بمثل أقصر سورة

المسمى أيضا بكلام الله تعالى حقيقة لغوية لوجود كلامه عز وجل فيه بحسب الدلالة لا بالحلول، ويسميان قرآنا أيضاً، وكنه هذه الصفة وسائر صفاته تعالى محجوب عن العقل كذاته جل وعز، فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته، وما يوجد في كتب علماء الكلام من التمثيل بالكلام النفسي في الشاهد عند ردهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام في الحروف والأصوات لا يفهم منه تشبيه كلامه جل وعز بكلامنا النفسي في الكنه، تعالى وجل عن أن بكون له شريك في ذاته أو صفاته أو أفعاله، وكيف يتوهم أن كلامه تعالى مماثل لكلامنا النفسي وكلامنا النفسي أعراض

[حاشية الدسوقي]

منه. (قوله: المسمى) أي النظم، (وقوله: أيضا) أي كما تسمى الصفة (قوله: حقيقة لغوية) أي فكلام الله مُشتركٌ اشترا كاً لفظيا يطلق على كل من النظم والصفة اطلاقا حقيقياً لوضعه له في اللغة. (قوله: لوجود الخ) اعترض بأن الحقيقة لا تحتاج لعلاقة، وإنما يحتاج لها المجاز فلا حاجة لقوله لوجود الخ؛ وجوابه أن هذا بيان لوجه تسمية النظم بكلام الله حقيقة دون غيره، وليس إشارة للعلاقة، وأنه من تسمية الدال باسم المدلول المقتضي أن الاطلاق مجاز فَيُنَافِيْ قولَه أولاً حقيقة لغوية.

وحاصله أنه إنما سمى النظم المعجز بكلام الله لدلالة النظم على كلام الله أو على مدلول كلام الله على ما تقدم من إرادة الدلالة العرفية أو العقلية، أو أنه علة لوجه إضافته لله على كل تقدير؛ أي سواء قلنا إنه نزل بلفظه أو نزل بمعناه واللفظ من عند الله أو من عند جبريل أو من عند النبي صلى الله عليه وسلم. (قوله: بحسب الدلالة لا بالحلول) أشار بهذا إلى أن وجود الشيء في الشيء إما أن يكون بحسب حلوله فيه كوجود زيد في المسجد، وإما أن يكون بحسب دلالته عليه كوجود المعنى في اللفظ، وما هنا وهو وجود كلام الله بمعنى الصفة القديمة في النظم المعجز من هذا القبيل، فمعنى وجود الصفة في النظم أنه دال عليها أو على ما تدل عليه؛ لا أنها حالة فيه؛ لأن القديم لا يحل في مكان وإلا لزم الحدوث، وكما لا يقال إن كلام الله حال في اللفظ المعجز لا يقال كلام الله حال في لسان أو قلب أو مُصحفٍ وإن أريد بكلام الله اللفظ المعجز تأدبا. (قوله: ويسميان) أي الصفة القديمة والنظم المعجز (قوله: قرآنا أيضا) أي

كما يسميان بكلام الله. (قوله: محجوب عن العقل الخ) أي عن كل عقل حتى عن عقول الرسل، أي وحينئذ فالتعاريف المتقدمة رسومٌ، ثم إن المحجوب عنه حقيقة هو النفس لأنها هي التي شأنها إدراك الأمور وإنما أسند الحجب للعقل لكونه آلة في ادراكها، وبالجملة فذاته تعالى وصفاته لم تعلم للبشر ولا لغيرهم كما قال تعالى: {لا تدركه الأبصار} أي لا تدركه على وجه الإحاطة به. (قوله: بعد معرفته ما يجب الخ) وأما قبل تلك المعرفة فلا يتوهم فيه الخوض في الكنه حتى يُنْفَى.

(قوله: وما يوجد في كتب علماء الكلام من التمثيل) أي لكلامه تعالى القديم بالكلام النفسي، والمراد بالتمثيل التشبيه، وحاصله أن المعتزلة يقولون إن الكلام لا يكون إلا حروفا وأصواتا، وحينئذ فلا يتصف به المولى بحيث يكون قائما به لئلا يلزم قيام الحوادث به، ومعنى كونه متكلما أنه خالق للكلام في غيره، ورد عليهم أهل السنة بأن كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت وهو كلام حقيقة، فليكن كلام الله كذلك أي ليس بحرف ولا صوت، وهو كلام حقيقة فليس مراد أهل السنة بقولهم فليكن كلام الله كذلك أنهما متماثلان في الحيقيقة، بل هما متباينان، لأن كلامه تعالى قديم، وكلامنا النفسي حادث مشتمل على التقديم والتأخير، بل مرادهم التشبيه في أن كلاً منهما ليس بحرف ولا صوت وإن تباينا في الحقيقة.

إن قلت هذا احتجاج على المعتزلة بمحل النزاع، لأن المعتزلة ينكرون تسمية ما يجده الإنسان في نفسه كلاماً، ويردون ذلك للإرادة أو للعلم بنظم الصيغة، وأنها خواطر؟ قلت كلامهم هذا ساقط لمخالفته لإطلاق العرب عليه كلاماً، قال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فلما كان دعواهم الرد واضحُ البطلان ومجرد جدال منهم لم يكترث أهل السنة بنزاعهم فنزلوه منزلة العدم. (قوله: وما يوجد) مبتدأٌ خَبَرُهُ "لا يفهم منه"، وهذا جواب عما يقال كيف تمنعون الخوض في الصفات وتقولون إنه لا يعلم كنهها إلا الله مع أنكم تشبهون كلامه تعالى بكلامنا النفسي؟ فأجاب بأن القصد بالتشبيه المماثلة في الصفة السلبية وهي كونُ كلٍ ليس بحرف ولا صوت، لا في الصفة والحقيقة إذ حقيقتهما متباينة. (قوله: في الشاهد) أي الكائن فيما نشاهده من المخلوقات. (قوله: وكلامنا النفسى) أي والحال أن كلامنا النفسي والمراد به الكلام الذي يجريه الإنسان على قلبه، وليس المراد به القرآن المخزون في الحافظة لأن حادثة يوجد فيها التقديم والتأخير وطرو البعض بعد عدم البعض الذي يتقدمه، ويترتب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك في الكلام اللفظي، فمن توهم هذا في كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشوية ونحوهم من المبتدعة القائلين بأن كلامه تعالى حروف وأصوات فرق، وإنما مقصد العلماء بذكر الكلام النفسي في الشاهد النقض على المعتزلة في حصرهم الكلام في الحروف والأصوات، فقيل لهم ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النفسي فإنه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت، وإذا صح ذلك فكلام مولانا أيضا كلام ليس بحرف ولا صوت فلم يقع الاشتراك بينهما إلا في هذه الصفة السلبية، وهي أن كلام مولانا جل وعز ليس بحرف ولا صوت كما أن كلامنا النفسي ليس بحرف ولا صوت، أما الحقيقة فمباينة لحقيقة كل المباينة، فاعرف هذا فقد زلت هنا أقدام لم تؤيد بنور من الملك العلام، وهنا انتهي في العقيدة ما عَدَّ من صفات المعاني.

وحاصلها أنها تنقسم إلى أربعة أقسام: قسم لا يتعلق بشيء، وهو الحياة، وقسم يتعلق

[حاشية الدسوقي]

هذا لا يتصف بتقديم ولا تأخير. (قوله: حادثة) وصف للأعراض كاشفٌ، والعرض هو الوصف الموجود بعد عدم، إن قلنا بنفي الأحوال، وأما على القول بثبوتها فهو الوصف الوجودي أو الثبوتي وعلى كل حال فلا يطلق العرض على الأمر الاعتباري.

(قوله: التقديم والتأخير) أراد به لازمهما وهو التقدم والتأخر، لأن الكلام إنما يوصف بذلك، وعطف التأخير على التقديم من عطف اللازم على الملزوم. (قوله: وطرو البعض) أي بأن تُجْرِيَ على قلبك زيد قائم ثم تجري عليه عمرو جالس، فقد انعدم الأول بطرو الثاني. (قوله: ويترتب) عطف على أعراض، والمراد بترتبه أنه يوجد شيئاً فشيئاً، وينعدم الأول بحصول الثاني، وهذا لازم للتقديم والتأخير.

(قوله: بحسب وجود الخ) أي ووجود هذه المذكورات في الكلام النفسي مثل وجودها في الكلام اللفظي. (قوله: فمن توهم ذلك) أي المماثلة بينهما في الكنه. (قوله: الحشْوية) بسكون الشين نسبة للحشو، لأنهم يقولون في القرآن كلامَ حشوٍ لا معنى له، وبفتحها نسبة إلى الحشا وهو الجانب، لقول الحسن البصري حين تكلموا معه وهم في أمام حلقة درسه؛ وَوَجَدَ كلامهم ساقطا مخالفا لما عليه الجماعة ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها. (وقوله: فليس بينه ولين الحشوية فرق) أي من جهة القول إن صفة الكلام حادثة، وإن كان الحشوية يقولون إن الكلام حروف وأصوات، والكلام النفسي المشبه لكلام الله خال عن الحروف والاصوات. (قوله: فقيل لهم الخ) تقدم أن هذا احتجاج على الخصم بمحل النزاع؛ لأن المعتزلة ينكرون أن ما في النفس يسمى كلاماً، وردوه للإرادة، وحينئذ فلا يظهر الرد عليهم بالنقض، وإنما يظهر الرد عليهم بإقامة الدليل على ثبوته، لكن العذر لأهل السنة ان دعوى المعتزلة الرد لما ذُكِرَ لما كانت واضحة البطلان لم يكترثوا بنزاعهم، واحتجوا عليهم بما يلزمهم تسليمه وإن لم يسلموه. (قوله: إلا في هذه الصفة السلبية) هذا حصر إضافي أي لا في الكنه، وإنما قلنا إن الحصر إضافي لاشتراكهما أيضا في الاحتياح لمحل يقومان به. (قوله: كل المباينة) أي: مباينة تامة؛ وذلك لن لوازمهما متباينة، فإن من لازم كلام الله أن يكون قديماً، ومن لازم كلامنا الحدوث، فتباينا، والتباين في اللوازم دليل على التباين في الملزومات، وأشار بهذا إلى أن المباينة مقولة بالتشكيك، فمباينة الحمرة للبياض أضعف من مباينة السواد للبياض.

(قوله: فقد زلت هنا أقدام) أي عقولٌ، فشبه العقول بالأقدام، واستعار الأقدام للعقول استعارة تصريحية، وزلت ترشيح.

(قوله: العلام) أي كثير العلم، وكثرته باعتبار كثرة متعلقاته، وإلا فعلم الله واحد على التحقيق له متعلقات كثيرة، وأما العبد فقيل له علم واحد متعلقاته كثيرة، وقيل إن علمه متعدد بتعدد معلوماته.

(قوله: وهنا انتهي في العقيدة ما عد من صفات المعاني) فائدة الإخبار بهذه الجملة مع علم الواقف على العقيدة بمضمونها التوطئة لتقسيمه صفات المعاني على الوجه الآتي، (وقوله: ما عُدَّ) بالبناء للفاعل أو المفعول. (قوله: وحاصلها) الضمير راجع لأقرب مذكور وهو صفات المعاني، ويحتمل على بُعْدٍ عوده على العقيدة أي محصل ما في العقيدة. (وقوله: أنها) أي المعاني (قوله: تنقسم إلى أربعة أقسام) أي باعتبار التعلق وعدمه، فالذي لا يتعلق الحياة، والذي يتعلق ينقسم باعتبار عموم تعلقه لأقسام الحكم العقلي وعموم تعلقه بالممكنات وعموم تعلقه بالموجودات ثلاثة أقسام. الأول العلم والكلام، والثاني القدرة والإرادة، والثالث السمع والبصر.

(قوله: لا يتعلق بشيء) أي بأمر من الأمور لا موجود ولا معدوم، وفائدة بيان المتعلقات والنسب بينها إيضاح الصفات وبيان تغايرها، لأن اختلاف المتعلقات يوجب تغاير الصفات في الحقيقة. وحاصل ما في المقام أن تقول إن الحياة لا تتعلق بشيء فيبقي من صفات المعاني ستة مضروبة في خمسة وهي الباقية بعد أي واحدة اعتبرت نسبتها من الستة لغيرها. فالحاصل ثلاثون، والنسب أربع، لكن نسبة التباين ساقطة إذ ليس بين شيئين من متعلقات الصفات تباين، يبقى ثلاثة التساوي والعموم والخصوص المطلق والوجهي.

والحاصل من ضَرْبِ ثلاثةٍ في ثلاثين تسعون، وفي بعضها تكرار، والخالي عنه خمسة عشر تضمنها كلام المصنف فلا

بالممكنات فقط وهو اثنان القدرة والإرادة، وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهو اثنان السمع والبصر، وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام، وأعم الصفات المتعلقة في التعلق العلم والكلام، وبين متعلق القدرة والإرادة وبين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه، فتزيد القدرة والإرادة بتعلقهما بالمعدوم والممكن، ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب كذات مولانا جل وعز وصفاته، ويشترك القسمان في تعلقهما بالموجود الممكن، وإنما اقتصر في العقيدة على هذه السبع ولم يَعُدَّ معها الصفة الثامنة وهي إدراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوهما من الكيفيات

[حاشية الدسوقي]

نطيل بتفصيله لعدم حاجة الذكي إليه اهـ يس.

(قوله: بالممكنات فقط) أي سواء كانت ذواتا أو صفات. (قوله: بجميع الموجودات) أي واجبة كانت أو ممكنة ذواتا أو صفات.

(قوله: وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهو العلم والكلام) هذه العبارة توهم عدم تعلقهما بتصور أطراف الحكم كتصور الموضوع

والمحمول والنسبة وليس كذلك؛ بل علمه تعالى كما تتكشف به الأحكام تتكشف به أطرافها، وكما أن كلامه يدل على الحكم يدل على أطرافه، ولو قال بجميع أقسام الحكم العقلي وبمتعلقاته لكان أحسن. (قوله: في التعلق) أي باعتبار التعلق، وأما باعتبار ذواتها فالتباين، وكان الأولى أن يقول في المتعلق أي باعتبار المتعلق، وذلك لأن العموم إنما هو باعتباره، وأما باعتبار ذواتها فالتباين وكذلك باعتبار التعلق فتأمل.

(قوله: العلم والكلام) أي لتعلق كل منهما بالواجبات والجائزات والمستحيلات بخلاف غيرهما فإنه إما متعلق بأمرين أو بأمرٍ واحدٍ، فكل ما تعلق به السمع والبصر أو القدرة والإرادة تعلق به العلم ولا ينعكس إلا جزئياً بأن يقال بعض ما تعلق به العلم يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والإرادة، وأما عكسه كليا بأن يقال كل ما تعلق به العلم تعلق به السمع والبصر أو القدرة والإرادة فهو فاسد لصدق نقيضه وهو بعض ما تعلق به العلم لا يتعلق به السمع والبصر أو القدرة والإرادة.

(قوله: وبين متعلق السمع والبصر) الأولى حذف "بين" من هنا لأن بين الأولى مغنية عنها. (قوله: فتزيد القدرة الخ) أي فتنفرد القدرة والإرادة عن السمع والبصر بالممكن المعدوم؛ فإن القدرة والإرادة يتعلقان به تعلق قبضة بالنسبة للقدرة وتعلق تخصيص بالنسبة للإرادة، فإن شاء المولى أبقى عدمه بالقدرة مستمراً، وإن شاء قطع عدمه بها فيوجد، أو المراد بالممكن المعدوم أي في حالة إخراجه من العدم، ولا يتعلق به السمع والبصر لأنهما إنما يتعلقان بالموجودات. (قوله: ويزيد السمع والبصر بتعلقهما بالموجود الواجب) أي وينفرد السمع والبصر عن القدرة والإرادة بتعلقهما بالموجود الواجب كذات الله وصفاته فإنهما ينكشفان له تعالى بكل من السمع والبصر، ولا تتعلق بهما القدرة والإراد لأنهما إنما يتعلقان بالممكنات.

(قوله: بالموجود الممكن) أي فإنه يتعلق به السمع والبصر تعلقا تنجيزيا حادثا عند وجوده، وكذلك القدرة والإرادة تعلقتا به، إن قلت تعلق القدرة والإرادة بالممكن الموجود بالفعل مشكل لأنهما إن تعلقتا بوجوده لزم تحصيل الحاصل؛ وإن تعلقتا بعدمه كان خروجا عن فرض المسألة من كونه موجودا أي مستمر الوجود. قلت: إنهما يتعلقان به تعلق قبضة فإن شاء المولى أبقى وجوده بهما وإن شاء قطع وجوده بهما، وأبدل وجوده بعدمه تأمل. (قوله: وهي إدراكه تعالى الطعوم والروائح ونحوهما) كالنعومة والخشونة والليونة واليبوسة والحرارة والبرودة، وظاهر العبارة أنه إدراك واحد يتعلق بهذه الثلاثة أعني المذوقات وهي الطعوم والمشمومات وهي الروائح والملموسات كالنعومة والخشونة، والذي صرح به المصنف في شرح الكبرى أنها ثلاثة إدراكات، إدراك يتعلق بالمذوقات، وإدراك يتعلق بالمشمومات، وإدراك يتعلق بالملموسات، فجعله الثلاثة هنا صفة ثامنة باعتبار الجنس الصادق بالثلاثة، فالإدراك المتعلق بالمذوقات كإدراكنا حلاوة السكر عند وضعه على اللسان، وإدراك المشمومات كإدراكنا الرائحة الطيبة أو القبيحة عند وضع ذي الرائحة كالمسك مثلا أو الجيفة قريبا من الأنف، وإدراك الملموسات كإدراكنا ليونة الجسم أو نعومته عند مسه باليد، إذا علمت ذلك فاعلم أن بعضهم أثبت الإدراك المتعلق بالأمور الثلاثة لله لكن بغير اتصال، فإدراك الحوادث حرارة الجسم ونعومته موقوفة على وضعِ أيديهم على الجسم؛ وأما المولى فيدرك ذلك من غير توقف على شيء، وكذا يقال في إدراك حلاوة السكر، وإدراك رائحة المسك مثلاً.

والحاصل أن إدراكنا يتوقف على اتصال ويصاحبه لذة أو إيلام، وإدراك المولى لا يتوقف على اتصال ولا يصاحبه لذة ولا إيلام، فليس إدراكه كإدراكنا، وبعضهم

التي تستدعي في حقنا بحسب العادة اتصالات لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة؛ هل هي في حقه تعالى ترجع إلى العلم أم هي زائدة على العلم، ويكون إدراكه تعالى لتلك الأمور بإدراك زائد على العلم من غير اتصال بها ولا تتكيف الذات العلية بما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند هذا الإدراك من اللذات والآلام ونحوهما، ويتعلق هذا الإدراك على هذا القول في حقه تعالى بكل موجود كسمعه جل وعز وبصره، والذي اختاره بعض المحققين في هذا الإدراك الوقف لعدم ورود السمع به، فلأجل ما وقع فيه من هذا الخلاف تركنا عده في صفات المعاني واقتصرنا على المجمع عليه وبالله تعالى التوفيق.

[حاشية الدسوقي]

يقول ليس له إدراك لأن المولى يدرك هذه الأشياء الثلاثة وتنكشف له بعلمه لا بصفة زائدة، وقيل بالوقف وهو الأصح، فجملة الأقوال

ثلاثة، ولوجود هذا الخلاف في الإدراك وعدم الاتفاق عليه تركه ولم يعده صفة ثامنة بخلاف السبعة المتقدمة، فللاتفاق عليها ذكرها هذا حاصل كلام الشارح.

(قوله: التي تستدعي) أي تقتضي بحسب العادة اتصالات أي بالمذوقات والمشمومات والملموسات فأنت لا تدرك حلاوة السكر مثلاً إلا إذا اتصل بالقوة الذائقة بأن تضعه على اللسان لا إن وضع على اليد فلا تدركها عادةً وإن جاز عقلا، فيجوز أن يخرق الله تلك العادة وتدرك حلاوة السكر بيدك أو أنفك أو بلسانك من غير اتصال. (قوله: لأجل الخلاف الذي في هذه الصفة) علة لقوله لم يَعُدَّ كما يشعر به قوله فلأجل ما وقع الخ، ويحتمل أنه علة لقوله وإنما اقتصر، ويمكن أن يكون من باب التنازع.

إن قلت: إن السمع والبصر قد وقع الخلاف فيهما، فقد قيل إنهما نوعان من العلم وإنه يغني عنهما، فكان الأولى في التعليل أن يقال لعدم ورود النص بهما بخلاف السمع والبصر فقد ورد النص بهما. أجيب بأن المراد بقوله لوجود الخلاف فيه أي الخلاف القوي بخلاف الخلاف في السمع والبصر، فإن القول بردهما للعلم قول ضعيف. (قوله: من غير اتصال بها) أي بالمشمومات والمذوقات والملموسات بخلاف الحادث فإنه لا يدرك تلك الأمور إلا باتصاله بها بأن يضع هذه الأمور على لسانه أو على أنفه أو يضع يده عليها كما مر. (قوله: ولا تكيف) أي ولا تتصف الذات العلية بلذة عند إدراكها حلاوة السكر مثلاً، ولا تتصف بالألم عند إدراك مرارة الصَّبِر مثلا.

(قوله: من اللذات) بيان لما جرت العادة أن تتكيف به ذواتنا عند إدراك المشمومات والمذوقات والملموسات. (قوله: ونحوهما) أي كالحرارة والبرودة الحاصل كل منهما عند مس الجسم الحار أو البارد.

والحاصل أنَّ الشخص منا إذا وضع يده على جسم حار تكيفت يده بالحرارة وهكذا، وأما المولى فيدرك الحرارة والبرودة ولا يتكيف بهما. (قوله: بكل موجود) هذا ينافي ما تقدم، وذلك لأنه قد تقدم أنه على القول بثبوت صفة الإدراك نقول إنه يتعلق بالمذوقات والمشمومات والملموسات، وما هنا يقتضي أن صفة الإدراك على القول بثبوتها تتعلق بكل موجود سواء كان مشموما أو مذوقا أو ملموسا أو مسموعا أو مبصراً كان ذلك المسموع والمبصر قديماً أو حادثاً حتى إنه يدرك ذاته وصفاته بهذا الإدراك، وأجيب بأن هذا إشارة لطريقة ثانية.

والحاصل أن المسألة ذات أقوال ثلاثة:

الأول: أنها ادراكات ثلاثةٌ، كل واحد يتعلق بشيء خاص، وقيل: إنه إدراك واحد يتعلق بثلاثة أمور، وقيل: إنه إدراك واحد يتعلق بكل موجود، وعلى هذا القول فله تعلق صلوحى قديم وتنجيزي حادث بالنظر لذواتنا، فانكشاف ذواتنا تنجيزي حادث، وصلاحيته في الأزل لانكشاف ذواتنا وأوصافنا به عند وجودنا صلوحى قديم، وتعلقه بذاته وصفاته تعالى أي انكشافهما به تنجيزيٌّ قديمٌ، وأما على القولين الأولين فله تعلق تنجيزي حادث وصلوحي قديم.

(قوله: لعدم ورود السمع به) فيه أن هذه العلة تقتضي الجزم بعدم ثبوته لا الوقف فكان الأولى أن يقول لعدم ورود السمع به مع الالتفات للشاهد، والحاصل أن المنتج للتوقفِ النظرُ لمجموع الأمرين؛ عدم وروده وثبوته في الشاهد، وأما لو نظر لعدم ورود السمع به وحده كان منتجا لعدم ثبوته، ولو نُظِرَ لحصول ذلك الإدراك في الشاهد لقيل بثبوته لأن ما لم يثبت للغائب وثبت للشاهد فإنه يثبت للغائب قياساً له على الشاهد. (قوله: لعدم ورود السمع به) أي باتصافه تعالى بالإدراك في مقام يقتضي تعلقه بمطعوم أو مشموم أو ملموس، وأما وصفه بالإدراك في مقام يقتضي علمه وإبصاره وسمعه فقد ورد بالاتفاق، قال تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام: ١٠٣]. (قوله: على المجمع عليه) أي على ما انعقد عليه إجماع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة، إذ لا ينعقد إجماع دون المعتزلة، وفيه أن المعتزلة من المتكلمين يقولون بنفي هذه السبعة المعاني بل يقولون إنه قادر بذاته عالم بذاته أي من غير قدرة وعلم زائدين على ذاته إلا أن يقال مراده المجمع

١٢٠١٣ مبحث الصفات المعنوية

[مبحث الصفات المعنوية]
(ص) ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهي ملازمة للسبع الأولى.
(ش) إنما سميت هذه الصفات معنوية لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بالسبع الأولى، فإن اتصاف محل من المحال بكونه عالما أو قادرا مثلا لا يصح إلا إذا قام به العلم أو القدرة، وقس على هذا فصارت السبع الأولى وهي صفات المعاني عللا لهذه أي ملزومة لها فلهذا نسبت هذه إلى تلك، فقيل فيها صفات معنوية

[حاشية الدسوقي]
عليه عند طائفة أهل السنة.
[مبحث الصفات المعنوية]
(قوله: ثم سبع الخ) ثم هنا ليست لتريب الصفات باعتبار الزمان، لأنها كلها قديمة، بل للترتيب الإخباري، قال بعضهم الأولى أن يقال إن تأخير المعنوية عن المعاني لكونها مترتبة عليها في التعقل، إذ تعقل العالمية مثلا بعد تعقل قيام العلم بالذات، وترتبها عليها في التعقل لا يقتضي المهلة بينهما، لأن كلا منهما قديمٌ، وحينئذ ف "ثم" بمعنى الواو، وإنما عبر بها للدلالة على ترتب المعنوية على المعاني في التعقل، وأما قول بعضهم إنَّ ثُمَّ للترتيب الرتبي، لأن رتبة المعنوية دون رتبة المعاني إذ رتبة المعنوية الثبوت فقط، ورتبة المعاني الوجود، ففيه نظر لأن كون المعنوية في رتبة الثبوت لا يقتضي أنها مفضولة، تعالت صفات ربنا عن كل ذلك، بل كلٌ من المعاني والمعنوية حائز لكمال الشرف، فلا تفاوت في صفاته تعالى، فلا يقال هذه الصفة دون هذه الصفة أو هذه أفضل من هذه، وهذا أي عدم التفاوت باعتبار ذاتها، نعم تتفاوت باعتبار التعلق فيقال هذه أكثر تعلقا من هذه، ولا يقال هذه أفضل من هذه لكثرة تعلقها لما في ذلك من إساءة الأدب، ولا يصح أن يقال إنه عبر بثُمَّ هنا لبعد المعنوية عن المعاني لأن هذا إنما يصح في السلوب لأنها عدمية، والعدمي ليس بصفة حقيقية على ما قيل، فهو بعيد من رتبة الوجود، بخلاف الثبوت فإنه قريب من الوجود، وقوله ثم سبع الخ عطف على قوله قبل "ثم يجب له سبع صفات تسمى صفات المعاني" لا على ما قبله وهو قوله "فمما يجب لمولانا عشرون صفة"، لأن محل كون الصحيح أن العطف على الأول عند تكرار المعاطيف ما لم يكن العطف بحرف مرتب، ولأن المصنف قد أعاد العامل في الجملة التي قبل هذه وقطعها عما قبلها حيث قال ثم يجب، ولم يقل ثم سبع صفات، وحذف التاء هنا من العدد لأن المعدود مؤنث وهو صفات، أوْ لأن المعدود محذوف وعند حذفه يجوز الأمران إثبات التاء وحذفها.
(قوله: معنوية) نسبة للمعنى الذي هو واحد المعاني، للقاعدة أنه إذا أريد النسبة لجمع ينسب لمفرده كما قال ابن مالك:
وَالْوَاحِدَ اذْكُرْ نَاسِباً لِلْجَمْعِ
فاندفع ما يقال كان الأولى للمصنف أن يقول تسمى صفات معانية لأنه نسبة للمعاني، وإنما نسبت هذه السبعة للمعاني لكونها تابعة لها في التعقل. (قوله: ملازمة الخ) الملازمة مفاعلة فيفيد كلامه أن الملازمة من الجانبين وهو كذلك، لكن أنت خبير بأن المقصود إفادة لزوم المعنوية للمعاني فكان الأحسن أن يقول وهي لازمةٌ، إلا أن يقال إنه عبر بالملازمة إشارة إلى أن المعنوية لَازِمٌ مساوٍ للمعاني لا أنه أعم منها.
ثم اعلم أن التحقيق نفي هذه المعنوية وعدم ثبوتها، لأن الحق نفي الأحوال، وإذا كان كذلك فكان الأولى للمصنف تركها كما ترك الإدراك للخلاف فيه.
فإن قلت كيف يكون التحقيق نفيها مع أن منكرها يكفر؟
فالجواب أنَّ الكافر إنما هو نافيها المثبت لضدها كالنافي لكونه عالما وهو مثبت لكونه جاهلاً، وأما النافي لأن يكون له صفة قديمة يقال لها الكون عالماً وهو مثبت لانكشاف الأشياء له أزلا بذاته فلا ضرر في ذلك، وأما صفات المعاني فنفي زيادتها على الذات مع إثبات أحكامها لها موجب للفسق فقط، وأما نفيها مع إثبات أضدادها فهو كفر. (قوله: فرع الاتصاف الخ) أي فرع في التعقل لا أنها

أوجدتها وإلا كانت حادثةً ولا قائل به. والأولى أن يُراد بالفرعية هنا اللزوم، ويدل له التعبير بالملازمة في المتن وفي الشرح، وكأنه قال لأن الاتصاف بها لازم للاتصاف بالسبع الأولى.
(قوله: فإن اتصاف محل من المحال) أي ذات من الذوات. (قوله: لا يصح إلا إذا قام به العلم الخ) أي لأن الصفة إنما توجب حكما لمن قامت به. والحاصل أن اتصاف محل بالمعاني يوجب اتصافه بالمعنوية لأن الأولى ملزومة والثانية لازمة. (قوله: فصارت) أي فبسبب ما قررناه صارت الخ. (قوله: أي ملزومة لها) أشار به إلى أن المراد بالتعليل التلازم، فمعنى كون المعاني عللا للمعنوية أن المعاني ملزومة للمعنوية، والمعنوية لازمة لها، وليس المراد بكون المعاني عللا في المعنوية أنها أوجدتها. (قوله: فلهذا) أي فلأجل كون المعنوية لازمة والمعاني ملزومة، أو لأجل تفرع الاتصاف بالمعنوية على الاتصاف بالمعاني نسبت هذه أي المعنوية إلى تلك أي المعاني التي هي جمع، لكن

ولهذا كانت هذه سبعا مثل الأولى، فالياء في لفظ المعنوية ياء النسب، نسبت إلى المعنى والواو فها بدل من الألف التي في المعنى.
(ص) وهي كونه تعالى قادرا ومريدا وعالما وحيا وسميعا وبصيرا ومتكلما.
(ش) لما كانت هذه الصفات المعنوية لازمة لصفات المعاني رتبها على حسب ترتيب تلك، فكونه تعالى قادرا لازم للصفة الأولى من صفات المعاني وهي القدرة القائمة بذاته تعالى، وكونه جل وعز مريدا لازم للإرادة القائمة بذاته تعالى، وهكذا إلى آخرها.
واعلم أن عدهم لهذه السبع في الصفات هو على سبيل الحقيقة إن قلنا بصفات الأحوال، وهي صفات ثبوتية ليست بموجودة ولا معدومة تقوم بموجود، فتكون هذه الصفات المعنوية على هذه صفات ثابتة قائمة بذاته تعالى، وأما إن قلنا بنفي الأحوال وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو مذهب الأشعري فالثابت من الصفات التي تقوم بالذات إنما هو السبع الأولى التي هي صفات المعاني، أما هذه فعبارة عن قيام تلك بالذات لا أنَّ لهذه ثبوتاً في الخارج عن الذهن

[حاشية الدسوقي]
القاعدة أنه إذا أريد النسبة لجمع نسب لمفرده كما مر. (قوله: ولهذا) أي لأجل الملزومية المتقدمة أو لأجل التفرع المذكور كانت هذه المعنوية سبعاً مثل الأولى، وليس معنى قوله ولهذا أي لأجل نسبتها للمعاني الذي هو أقرب مذكور. (قوله: نسبت إلى المعنى) أي لذي هو مفرد المعاني كما هو القاعدة في النسبة للجمع. (قوله: والواو فيها بدل من الألف) إنْ قلتَ إن الألف في المعنى بدل عن الياء بدليل قوله في التثنية معنيان فهلا رجعت الألف لأصلها وهو الياء في النسبة بحيث يقال معنيية؟ قلتُ رجوع الألف لأصلها وعدم إبدالها واواً يلزم عليه اجتماع ثلاث ياآت مع كسر إحداها وهذا موجب للثقل. (قوله: وهي كونه تعالى قادراً الخ) أي فالكونية المذكورة صفة ثابتة في نفسها قائمة بالذات لازمة للقدرة، فعندنا صفتان إحداهما وجودية وهي القدرة والثانية ثبوتية لا يمكن رؤيتها وهي الكون قادراً، وهكذا يقال في الباقي.
واعلم أن هذه الصفات المعنوية السبع واجبة له تعالى إجماعا على مذهب أهل السنة والمعتزلة، وعلى القول بثبوت الحال وعلى القول بنفيها، والخلاف إنما هو في معنى قيامها بالذات العلية كما يأتي، فمن قال بنفي الحال قال معنى كونه عالماً مثلا هو قيام العلم به وليس هناك صفة أخرى زائدة على قيام العلم ثابتة في خارج الذهن، ومن قال بالحال قال معنى كونه عالما صفة أخرى زائدة على قيام العلم بالذات وهذه الصفة ليست موجودة بالاستقلال ولا معدومة عدماً صِرْفاً، بل هي واسطة بين الموجود والمعدوم أي أنها لم تبلغ درجة الوجود ولم تنحط لدرجة العدم. (قوله: رتبها) أي ترتيبا جعليا لا عقليا ولا طبيعيا، فاللزوم علة في الترتيب محسن له لا موجب له.
(قوله: على سبيل الحقيقة) تطلق الحقيقة على ما قابل المجاز، وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له، وتطلق على نفس الأمر فيقال في الحقيقة عالم أو عالم حقيقةً أي في نفس الأمر، فقول الشارح على سبيل الحقيقة يصح أن يراد به كل من المعنيين، والمعنى على الأول أن استعمال لفظ صفة في المعنوية استعمال اللفظ فيما وضع له؛ لأن الصفة حقيقة في الوصف الوجودي والثبوتي على هذا القول، ولا تطلق على الأمر الاعتباري إلا مجازاً، وكذا إطلاقها على الأمر السلبي مجازٌ على الأصح، وقيل إنه حقيقة.
وعلى الثاني: إنه موافق لما في نفس الأمر. (قوله: ثبوتية) أي منسوبة للثبوت من نسبة الجزئيات للكلي، وإنما نسبت للثبوت لأنها ثابتة

في خارج الذهن وهو معنى ثبوتها في نفسها. (قوله: ليست بموجودة) أي في خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها. (قوله: ولا معدومة) أي في خارج الأذهان بحيث تكون معدومة عدماً صِرْفَاً، بل واسطة بين الموجود والمعدوم.
(قوله: تقوم بموجود) أي كالذات العلية، وكذواتنا، ولا يعقل قيامها بثابت لأنها تابعة للمعاني الموجودة وهي لا تقوم إلا بموجود، على أنها لو قامت بثابت لصح أن يقوم بها ثابت آخر وهلم جرا فليزم التسلسل. (قوله: على هذا) أي على القول بثبوت الأحوال. (قوله: ثابتة) أي في نفسها. (قوله: وأما ان قلنا بنفي الأحوال) أي مطلقا نفسية كانت أو معنوية. (قوله: أما هذه) أي المعنوية فَعِبَارَةٌ أي فمعبر بها عن قيام المعاني بالذات، وأما الوجود فعين الذات، وعلى هذا القول فالذي يجب معرفته من الصفات اثنا عشر، الخمسة السلبية، والمعاني السبعة، وأما الكون قادر الخ وإن وجب ذلك لله ووجب علينا اعتقاده إلا أنها ليست بصفات، لأن قيام المعاني بالذات أمر اعتباري، والاعتباريات لا تسمى صفات. (قوله: عن قيام تلك) أي عن قيام المعاني بالذات، فكونه قادراً نفس قيام العلم بذاته، وهكذا. (قوله: لا أن لهذه ثبوتاً في الخارج عن الذهن) أي بحيث يقال إنها قائمة بالذات، وهذا لا ينافي أنها أمر اعتباري ثابت في نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض كالإمكان والحدوث، وإن كان ثبوتها أضعف من ثبوت الأحوال على القول بها، فالأحوال صفة قارة في الذات بخلاف الاعتبار الثابت في نفس الأمر فإنه غير قار في الذات، وهناك أمر اعتباري لا ثبوت له بنفسه، بل إنما يثبت باعتبار المعتبر، فالأمر الاعتباري ينقسم

١٢٠١٤ مبحث المستحيلات في حقه تعالى

[مبحث المستحيلات في حقه تعالى]
(ص) ومما يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة وهي أضداد العشرين الأول.
(ش) مراده بالضد هنا الضد اللغوي وهو كل مناف سواء كان وجوديا أو عدمياً، فكأنه يقول يستحيل في حقه تعالى كل ما ينافي صفة من الصفات الأولى، لأن الصفات الأولى لما تقرر وجوبها له

[حاشية الدسوقي]
قسمين: قسم له تحقق في نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض، وليس بصفة راسخة في الذات بخلاف الكون عالما على أنه حال فإنه راسخ في الذات، وقسم لا تحقق له إلا في الذهن، مثال الثاني أن تعتقد الكريم بخيلاً، فبخله لا ثبوت له إلا باعتبار المعتبر. بقي شيء آخر وهو أن التعلق إنما هو للمعاني، وأما المعنوية على القول بثبوتها فلا تعلق لها اكتفاء بتعلق المعاني، وأيضا التعلق حال والحال لا يثبت للحال.
[مبحث المستحيلات في حقه تعالى]
(قوله: ومما يستحيل في حقه تعالى عشرون صفة) أي ومن جملة ما يستحيل في حقه تعالى وهو خبر مقدم، وعشرون مبتدأ مؤخر، والواو للاستئناف، والسين والتاء للطلب أي ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله ويَنفي عنه عشرين صفة، وإطلاق الصفة على المستحيل مجاز لأنه عدم، والصفة عبارة عن المعنى القائم بالموصوف كذا قال بعضهم. قال الشيخ يس: وفيه نظر، لأن الصفة كما صرحوا به ما لا يقوم بذاته، وصرحوا بأن زيداً يتصف بالعمى وإن لم يكن العمى في نفسه موجوداً في الخارج، وتقدم أنَّ الْقِدَمَ من صفاته تعالى، وقد صرح المصنف بأنه سلبي. أهـ، وبالجملة فإطلاق الصفة على الأمر العدمي قيل إنه مجازٌ، وقيل إنه حقيقةٌ، قال السكاني: وجعل السين والتاء للطالب بعيد لأن الطلب الذي تدل عليه السين والتاء إنما يكون من فاعل الفعل نحو استغفر واستعان وما هنا ليس كذلك، إذ ليس المعنى ومما يَطْلُب المكلف إحالته ونفيه عن الله، بل المراد ومن جملة ما طلبه الشارع من المكلف أن يحيل عن الله، والذي يظهر أن السين والتاء هنا لمطاوعة أفعل نحو أراحه فاستراح، وأحاله فاستحال أي قبل الإحالة، وحينئذ فالمعنى ومن جملة ما يقبل الإحالة والنفي عن الله عشرون صفة، وعبر بمن التبعيضية إشارة إلى عدم حصر المستحيل فيما ذكر من العشرين، لأن المستحيلات أضداد لما وجب له من الكمالات، وكمالاته تعالى لا تتناهى، فكذلك أضدادها، لكن ما نَصَبَ لنا عليه دليلاً عقليا

أو نقليا من الكمالات وهو العشرون صفة كلفنا بمعرفتها وبمعرفة أضدادها تفصيلاً، وما لا لم ينَّصِب لنا عليه دليلا عقليا ولا نقليا لم يكلفنا بمعرفته ولا بمعرفة أضداده تفصيلاً بل إجمالاً، فيجب علينا أن نعتقد أن له كمالات لا تتناهي، وأنه يستحيل عليه أضدادها، إن قلت: قد ذكر المصنف أن الأضداد عشرون وأنت إذا تأملت كلامه وجدتها أكثر من عشرين لأنه ذكر للإرادة أضدادا كثيرة كالذهول والغفلة والعلة والطبيعة، وكذا العلم فالجواب أن أضداد الإرادة كلها راجعة لشيء واحد وهو الكراهية والعلية، وأضداد العلم كلها رجعة لشيء واحد وهو الجهل، فصارت الاضداد عشرين بهذا الاعتبار. (قوله: وهي أضداد الخ) هذا من مقابلة الجمع بالجمع فتقتضي القسمة آحادا أي إن كل واحدة من هذه ضد واحدة من تلك. (قوله: مراده الخ) هذا جواب عما يقال قضية قوله وهي أضداد العشرين الأولى أن التقابل بين هذه الصفات المستحيلة وبين الصافات الأولى الواجبة كله من تقابل الضدين وليس كذلك، بل منه ما هو كذلك كالتقابل بين العجز والقدرة، ومنه ما هو من تقابل الشيء والأخص من نقضيه كالتقابل بين الوجود والعدم، فإن نقيض الوجود لاوجود وهو أعم من العدم بناء على القول بالحال، لأن لا وجود صادق بالعدم وصادق بالثبوت وهو الحال التي هي واسطة بين الوجود والعدم، وأما على القول بنفي الحال فالعدم مساوٍ لنقيض الوجود، ومنه ما هو من تقابل الشيء والمساوي لنقيضه كالقدَم والحدوث. وحاصل الجواب: أن مراد المصنف بالضد هنا الضد اللغوي وهو مطلق المنافي سواء كان وجوديا أو عدميا لا الضدَ الاصطلاحي وهو خصوص الوصف الوجودي المقابل لمثله.

(قوله: كل مناف الخ) هذا ضابط للضد اللغوي لا تعريف له، فصح دخولُ كلٍ فيه.

(قوله: سواء كان وجودياً) أي موجودا يمكن رؤيته بحاسة البصر كالعجز فإنه صفة وجودية قائمة بالعاجز، وكالموت فإنه صفة موجودة قائمة بالميت. (قوله: أو عدمياً) أي منسوبا للعدم من نسبة الجزئي للكلي، وذلك كالعدم. (قوله: كل ما ينافي صفة الخ) أي سواء كان ضداً لها حقيقةً أو مساويًا لنقيضها أو أخص منه. (قوله: لأن الصفات الأولى لما تقرر وجوبها

له تعالى عقلا وشرعا وقد عرفت أن حقيقة الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه لزم أن لا يقبل جل وعز الاتصاف بما ينافي شيئا منها، وأنواع المنافاة على ما تقرر في المنطق أربعة: تنافي النقيضين، وتنافي العدم والملكة، وتنافي الضدين، وتنافي المتضايفين فكل نوع من هذه الأنواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين، أما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه

[حاشية الدسوقي]

له تعالى عقلا وشرعا) المراد بالوجود الثبوت أي لما تقرر ثبوتها بالدليل العقلي والدليل الشرعي وإن كان الناهض هو العقلي فيما عدا السمع والبصر والكلام ولوازمها، والسمعي في هذه الستة، وقوله لما تقرر وجوبها الخ قال بعضهم: لعل فيه تغليبا وإلا فالصفات المعنوية لم يتقرر وجوبها عقلا ولا شرعاً، بل هي عند الاشعري من قبيل المعدومات لأنها أمور اعتبارية عنده كما مر، وقد يقال إن المصنف لم يدع الاتفاق على تقرر وجوبها ليحتاج لما ذكر وإنما ادعى مجرد تقرر الوجوب، وتقرر الوجوب صادقٌ مع الاتفاق ومع الاختلاف، فالمعنى لما تقرر وجوبها وفاقاً وخلافاً فتدبر. (قوله: وقد عرفت) جملة حالية (قوله: لزم) جواب لـ "ما". (قوله: وأنواع المنافاة الخ) لما ذكر أن المراد بالضد هنا البضد اللغوي وهو كلُّ مناف، وكانت أنواع المنافاة مما اختلف فيه المناطقة، والأصوليون ذكر ما عند المناطقة فيها وما عند الأصوليين، فقال وأنواع المنافاة أربعة وعبر غيره يقوله وأنواع التقابل أربعة. (قوله: أربعة) دليل الحصر فيها أن المتقابلين إما أن يكونا وجوديين أو وجوديا وعدمياً، فإن كانا وجوديين فلا يخلو إما أن يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أوْ لا، الأول المتضايفان كالأبوة والبنوة، والثاني المتضادان كالبياض السواد، وإن كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فإن اعتبر في العدمي كون محله مقابلا للوجود كالبصر والعمى بالنسبة لزيد مثلا لا بالنسبة للحائط فعدم وملكة، وإن لم يعتبر ذلك فتقابل النقيضين كسواد ولا سواد، وهذا الدليل مبنى على أن المتقابلين لا يكونان عدميين، ولا دليل عليه كما قال العلامة السعد، والحق أن مقابل العدمي قد يكون عدمياً كالامتناع وأن لا امتناع، والعمى وأن لا عمى، بمعنى رفع العمى وسلبه أعم من أن يكون باعتبار الاتصاف بالبصر أو باعتبار عدم القابلية، وعلى هذا فتزيد أقسام المقابلة على الأربعة المذكورة. (قوله: فكل نوع من هذه الأنواع الأربعة لا يمكن الاجتماع فيه بين الطرفين) أي ولا يمكن أيضا ارتفاع الطرفين بالنسبة للنقيضين، وأما بالنسبة لغيرهما فيمكن ارتفاعهما، فالأربعة أنواع إنما تشترك

في امتناع الاجتماع وإن كانت تلك الأنواع مختلفة في التنافي بين الطرفين شدة وضعفاً، وأقواها النقيضان لأن تنافيهما بالذات، وتنافي غيرهما بالعرض، بيان ذلك أن الخير مثلاً متصف بوصفين الأول كونه خيراً وهو ذاتي له، والثاني كونه ليس شراً وهو عرضي، والنقيض وهو الأخير ينفي الوصف الذاتي، والضد وهو شر ينفي الوصف العرضي، ولا شك أن ما نفى الوصف الذاتي أقوى مما نفى الوصف العرضي، فثبت أن النقيض أقوى من الضد، وأيضا منافاة الضد كالسواد مثلاً للبياض ليس لذاته بل لكونه يستلزم نقيض ضده مثلاً، فيلزم من صدق سواد مثلا صدق لا بياض، ويلزم من صدق بياض صدق لا سواد، فلو صدق بياض وسواد لاجتمع بياض ولا بياض وسواد ولا سواد وهو محال بداهةً، وكذلك يلزم في المتضايفين والعدم والملكة، فإذا قيل لك ما المانع من اجتماع الضدين كالبياض والسواد، ومن اجتماع المتضايفين كالأبوة والبنوة، ومن اجتماع العدم والملكة كالعمى والبصر؟

فقل: لو اجتمع الضدان أو المتضايفان أو العدم والملكة للزم اجتماع النقيضين وهو محال بالبداهة، وذلك لأن كلا من الضدين مستلزم لنقيض ضده، والمتضايفان كل منهما مستلزم لنقيض الآخر، وكذلك العدم والملكة.

واعلم أن استلزام كل واحد من هذه الثلاثة لنقيض الآخر بحسب المحل لا بحسب المفهوم، وبهذا اندفع ما يقال إن الخلافين كل منهما مستلزم لنقيض الآخر، فمقتضاه أنهما لا يجتمعان وإلا لزم اجتماع النقيضين، مثلاً البياض والحركة خلافان، والحركة تستلزم لا سكون وهو شامل للأبياض، والبياض يستلزم لاسواد وهو شامل للاحركة، فإذا اجتمع البياض والحركة اجتمع بياض ولا بياض وحركة ولا حركة.

وحاصل الدفع أن الاعتراض مبني على أن المراد استلزام كل واحد لنقيض الآخر بحسب المفهوم وليس كذلك، بل المراد الاستلزام بحسب المحل.

(قوله: أما النقيضان فهما ثبوت أمر ونفيه) اعلم أن التناقض كما يكون بين

كثبوت الحركة ونفيها، وأما العدم والملكة فهما ثبوت أمر ونفيه عما من شأنه أن يتصف به كالبصر والعمى مثلا، فالبصر وجودي وهي الملكة، والعمى نفيه عما من شأنه أن يتصف به كالبصر، ولهذا لا يقال في الحائط أعمى

[حاشية الدسوقي]

القضايا يكون بين المفردات، فنقيض شجر لا شجر، ونقيض زيد لا زيد، ونقيض زيد قائم زيد ليس بقائم، إذا تقرر ذلك فقول الشارح فهما ثبوت أمر ونفيه يحتمل أن يكون تعريفاً للتناقض في المفردات وهو المناسب للمقام، لأن الكلام فيها، ويحتمل أن يكون التعريف للتناقض مطلقا كان في المفردات أو القضايا بأن يقال قوله ثبوت أمر أي في نفسه أو لغيره، وقوله نفيه أي في نفسه أو عن غيره ويكون الشارح قصد زيادة الفائدة بإدراج تناقض القضايا وإن كان الكلام ليس فيها، وزيادة الخير خير.

فإن قلت: إن النقيضين المفردين ليس ثبوت الشيء ونفيه بل الشيء الذي أُثْبِتَ والذي نُفِيَ كزيد لا زيد، والتناقض الواقع في القضايا ليس ثبوت المحمول للموضوع ونفي المحمول عن ذلك الموضوع كما هو ظاهر، بل القضيتان اللتان أُثبت في إحداهما المحمول للموضوع ونفي في الأخرى ذلك المحمول عن ذلك الموضوع.

قلت في الكلام حذف مضاف أي النقيضان هما ذاتا ثبوتِ أمرٍ ونفيه. فإن قلت: هذا التعريف بالنسبة لتناقض القضايا يصدق فيما إذا اختل شرط من الشروط المعتبرة في التناقض كوحدة الموضوع والمحمول والزمان، كما إذا قلت زيد يصلى وعمرو لا يصلى، زيد يصلى وزيد لا يقرأ، زيد يصلى عند الظهر زيد لا يصلى عند الاصفرار، والحال أنهما ليسا من النقيضين إذ يصح صدقهما وكذبهما أو أحدهما. قلت لا نسلم ذلك لأن الضمير في قوله ونفيه يعود على الأمر الثابت وهو إذا اختل شرط من الشروط لا يصدق أن المنفي هو المثبت بعينه بل غيره بالاعتبار، فالمعنى ثبوت أمر ونفي ذلك الأمر بعينه.

إن قلت إن التعريف غير مانع لصدقه على العدم والملكة كما في قولك عمى وبصر، وذلك لأن قوله ثبوت أمر ونفيه أعم من أن يكون المحل قابلاً للملكة أم لا.

قلت: لا نسلم صدق التعريف على العدم والملكة، وذلك لأن المراد بقوله ونفيه أي رفعه باداة النفي، فقولنا بصر وعمى لا يصدق عليهما

ثبوت أمر ونفيه، لأن نفي بصر لا بصر، وأما عمى فليس نفيا له، وإن كان مساويا لنفيه، وتعريف العدم وللملكة بأنه ثبوت أمر ونفيه فهو من التعريف بالملزوم وإرادة اللازم لأنه يلزم من نفي البصر عما من شأنه البصر العمى، فأطلق النفي وأراد العمى فافهم. كذا ذكره الشيخ الملوى.

(قوله: كثبوت الحركة) أي كالحركة الثابتة، وقوله ونفيها لو قال وكالحركة المنفية كان أولى. (قوله: وأما العدم والملكة) اعلم ان الملكة عبارة عن الأمر الوجودي القائم بالشيء كالبصر، فإنه أمر وجودي قائم بالعين، والعدم عبارة عن انتفاء تلك الملكة عن المحل الذي شأنه أن يتصف بتلك الملكة وقت انتفائها.

فقول الشارح عما من شأنه أن يتصف به أي عن المحل الذي شأنه أن يتصف به وقت النفي، والتمثيل لمقابلة العدم للملكة بمقابلة العمى للبصر بناء على مذهب الحكماء، وعند المتكلمين العمى وصف وجودي قائم بالعين كالبصر، وحينئذ فالتقابل بينهما من تقابل الضدين.

واعلم أن المعتبر في تقابل العدم والملكة أن يكون محل العدم قابلاً للملكة وقت انتفائها، ولا يكفي كون محل العدم قابلاً لها باعتبار شخصه أو نوعه أو جنسه القريب أو البعيد من غير أن يكون قابلاً لها وقت انتفائها، فانتفاء اللحية عن الكوسج أي من جاء أوان إنبات لحيته ولم تنبت من قبيل عدم الملكة، لأنه قد انتفت اللحية عن محل من شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها، بخلاف انتفاء اللحية عن الأمرد كابن عشر سنين فإنه ليس من قبيل عدم الملكة لأنه ليس شأنه أن يتصف بها وقت انتفائها عنه وإن كان قابلا لها بحسب الشخص، وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفي اللحية عن المرأة لأنها لا تقبلها بحسب الوقت والشخص وإن قبلتها بحسب النوع وهو الإنسان، وكذا نفيها عن الفرس لأنها لا تقبلها بحسب الوقت لا بحسب شخصها ولا بحسب نوعها وإن قبلتها بحسب جنسها القريب وهو الحيوان، وكذا ليس من قبيل عدم الملكة نفي اللحية عن الشجر لأنه لا يقبلها بحسب الوقت ولا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه وإن قبلها بحسب جنسه القريب له وهو جسم نام، وكذا ليس منه نفي اللحية أي انتفاؤها عن الحائط لأنها لا تقبلها بحسب الوقت ولا بحسب الشخص ولا بحسب النوع وإن قبلتها بحسب

لأنه ليس من شأنه ان يتصف بالبصر عادة، وبهذا فارق هذا النوع النقيضين فإن كلا من النوعين وإن كان هو ثبوت أمر ونفيه لكن النفي في تقابل العدم والملكة مقيد بنفي الملكة عما من شأنه أن يتصف بها، وفي النقيضين لا يتقيد بذلك، وأما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا تتوقف عقلية أحدهما على عقلية الآخر، ومثالهما البياض والسواد، ومرادنا بغاية الخلاف التنافي بينهما بحيث لا يصح اجتماعهما، واحترز بذلك من البياض مع الحركة مثلا فإنهما أمران وجوديان مختلفان في الحقيقة لكن ليس بينهما غاية الخلاف التي هي التنافي لصحة اجتماعهما، إذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض، وأما المتضايفان

[حاشية الدسوقي]

جنسها وهو مطلق جسم، وكذا ليس من قبيل عدم الملكة إثبات العمى للأكمه أو العقرب لأن الأول إنما يقبل البصر بحسب النوع والثاني إنما يقبله بحسب الجنس القريب، وكذا ليس منه انتفاء الحركة الإرادية عن الجبل لأنه إنما يقبلها باعتبار جنسه وهو الجسم.

(قوله: لأنه ليس من شأنه أن يتصف بالبصر) أي بحسب الوقت وكذا إلا يقبل الاتصاف به بحسب الشخص ولا بحسب النوع ولا بحسب الجنس القريب ولا المتوسط وإن قبل الاتصاف به باعتبار الجنس البعيد وهو مطلق جسم. (قوله: عادة) أي في العادة المستمرة وإلا فيجوز أن يتصف به خرقا للعادة. (قوله: وبهذا) أي بهذا القيد وهو قوله عما من شأنه أن يتصف به فارق هذا النوع وهو العدم والملكة والنقيضين. (قوله: مقيد الخ) مفاد العبارة أن بين العدم والملكة والنقيضين عموما وخصوصا مطلقا مع أن بينهما التباين. والجواب: أن قوله النقيضان لا يتقيدان بذلك أي بالشأنية المذكورة، بل يتقيدان بعدمها فظهر التباين.

الحاصل أن العدم والملكة ملحوظ فيه الشأنية أي كون المحل الذي نفيت عنه الملكة شأنه أن يتصف بها بحسب الوقت، والنقيضان ملحوظ فيهما عدم تلك الشأنية فالنقيض المنفي يشترط في كونه نقيضا أن لا يكون شأنه الثبوت.

(قوله: فهما المعنيان) هذا يشعر بانه لا تضاد بين ذاتين ولا بين ذات ومعنى. (قوله: الوجوديان) أي اللذان يمكن رؤيتهما، هذا وصف كاشف إذ صفة المعنى لا تكون إلا وجودية لكنه دفع به ما يتوهم أن المراد بالمعنى ما ليس ذاتاً ولو كان عدمياً، وخرج به النقيضان

والعدم الملكة. (قوله: اللذان بينهما غاية الخلاف) أي بينهما الخلاف الغائي، وفسره الشارح بالتنافي بأن لا يجتمعا فيشمل البياض والصفرة والبياض والحمرة، وفسره بعضهم بغاية التنافي كالبياض مع السواد، أما البياض والصفرة فمتنافيان فقط لا متضادان، فالتنافي مقول بالتشكيك، وهذا خارج بهذا القيد، قال وهذا أصل حقيقة التضاد وإن كان ما قاله الشارح مشهوراً وعلى هذا فتزيد أقسام المنافاة على أربعة. (قوله: ولا نتوقف عقلية أحدهما) أي ولا يتوقف تعقل أحدهما وتصوره على تعقل الآخر أي تصوره، وخرج بهذا القيد المتضايفان.

إن قلت: إنهما خارجان عن قوله المعنيان الوجوديان لما تقدم من أن المعنيين الوجوديين ما يمكن رؤيتهما، والمتضايفين ليسا بهذه المثابة، وحينئذ فلا حاجة للإتيان بقوله ولا يتوقف الخ، لإخراج المتضايفين. أجيب بأنهما وإن كانا خارجين لكن لما كان يتوهم أن المراد بالمعنى الوجودي ما ليس عدميا أي كما يأتي في المتضايفين ولا شك أنه بهذا المعنى شامل للمتضايفين أتى بهذا القيد تحقيقا لإخراجهما كذا قرر شيخنا، وذكر بعضهم أن المراد بقوله المعنيان الوجوديان أعم من أن يكونا موجودين في الخارج فقط أو في الذهن فقط أو فيهما فلذا احتاج لإخراج المتضايفين بقوله ولا يتوقف الخ. (قوله: مثالهما البياض والسواد) أي فإنهما معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف لا يمكن اجتماعهما أي اتصاف محل واحد بهما، (قوله: ومرادنا بغاية الخلاف التنافي بينهما) أي فكأنه قال الأمران الوجوديان اللذان بينهما تناف بحيث لا يصح اجتماعهما، والمراد باجتماعهما اتصاف المحل الواحد بهما، فإن قلت إن تعريف الضدين المذكور غير مانع لصدقه على المثالين فإنهما أمران وجوديان بينهما تناف لأنه لا يمكن اجتماعهما، ويصح ارتفاعهما ولا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر. أجيب بأن المراد بقوله بينهما غاية الخلاف أي بينهما تناف منسوب لخلافين، فخرج المثالان لأن بينهما تنافيا منسوبا لمثالين. (قوله: من البياض مع الحركة مثلا) أي وكذا كل متخالفين في الحقيقة يمكن اجتماعهما كالقدرة والعلم والأكل والقيام وغير ذلك. (قوله: إذ يمكن أن يكون المحل الواحد متحركا أبيض) أي فالخلافان يجوز اجتماعهما أي اتصاف المحل الواحد بهما مع بقاء كل على مغايرته للآخر، وأما قيامهما بمحل على أن يكون كل منهما عين الآخر فهل يمكن ذلك أم لا؟ فيه خلافٌ، مثلا الجسم هل يجوز عقلا أن تقوم به

فهما الأمران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ونتوقف عقلية أحدهما على عقيلة الآخر كالأبوة والبنوة مثلاً، والمراد بالوجود في المتضايفين أن كلا منهما ليس معناه عدم كذا لا أنهما موجودان في الخارج، إذ من المعلوم عند المحققين أن الأبوة والبنوة أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج عن الذهن، وأهل الأصول يجعلون أقسام المنافاة اثنين فقط تنافي الضدين وتنافي النقيضين، ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين، والمتضايفين داخلين في الضدين

[حاشية الدسوقي]

الحلاوة والسواد على أن تكون الحلاوة عين السواد أو لا يجوز؟ فقال بعضهم بالمنع لما يلزم عليه من ثبوت التضاد وعدمه لشيء واحد؛ وذلك لأن السواد من حيث كونه سواداً يضاد البياض، ومن حيث كونه حلاوة لا يضاده، فلو كان السواد حلاوة لزم أنه مضاد للبياض وغير مضاد له وكون الشيء مضاد الشيء وغير مضاد له باطل بالبداهة لما فيه من اجتماع النقيضين، فما أدى له باطل.

وقال بعضهم: يجوز ذلك عقلاً وليس في ذلك اجتماع النقيضين، لأن شرط التناقض اتحاد الجهة، وهنا مختلفة، وذلك لأن مضادة السواد للبياض من حيث اتصافه بالكون سواداً وعدم مضادته من حيث اتصافه بالكون حلاوة، والقول الأول وهو القول بالمنع قول المحققين وطردوا ذلك في الحادث كما مثلنا وفي القديم، فيمتنع أن تكون القدرة مثلاً علما وذلك لأن القدرة خاصيتها التأثير في متعلقها، والعلم خاصيته انكشاف المتعلق به، فلو كانت القدرة علماً لكانت بالخاصية الأولى تضاد العجز، وباعتبار الخاصية الثانية لا تضاده، وإنما تضاد الجهل، فيلزم أن القدرة مضادة للعجز غير متضادة له؛ وهذا باطل، لأنه اجتماع النقيضين فما أدى إليه باطل. (قوله: فهما الأمران الوجوديان) خرج النقيضان والعدم والملكة. (قوله: اللذان بينهما غاية الخلاف) أي اللذان بينهما تناف أي بحيث لا يمكن اجتماعهما. (قوله: ونتوقف الخ) خرج الضدان كالحركة والسكون والسواد والبياض. (قوله: ونتوقف عقلية أحدهما) أي تعقل أحدهما وتصوره على تعقل الآخر وتصوره. (قوله: كالأبوة) هي كون الحيوان متولدا عنه آخر من نوعه، والبنوة كون الحيوان متولدا

عن آخر من نوعه. (قوله: والمراد بالوجود الخ) أي فهو مجاز وهو يحتاج لقرينة ولم توجد، فالأحسن أن يقال إن التعريف مبني على كلام الحكماء من أنَّ الإضافيات موجودة. (قوله: لا أنهما موجودان في الخارج) أي في خارج الذهن بحيث يمكن رؤيتهما. (قوله: لا وجود لهما في الخارج عن الذهن) خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا إلى أن الأمور النسبية كالاضافيات وغيرها أعراض موجودة، دليل ما ذكره المحققون من أنهما اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أن الإضافيات لو كانت موجودة لكانت حَالَّةً في محل، وحلولها في المحل إضافي فهو موجود فيكون حالا في محل وحلوله إضافة فيكون موجودا حالا في محل وهكذا فيلزم التسلسل في الموجودات فتعين أنها اعتبارات لا قيام لها بمحل، فهي ليست من جملة العالم، لأن العالم عبارة عن الموجودات. والأحوال على القول بثبوتها وليس منه الاعتبار بقسميه، واستدل من قال بوجود الإضافيات بالقطع بفوقية السماء وتحتية الأرض، وأبوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد، فيكون ذلك وجوديا لا اعتباريا عقليا. وَرُدَّ بأن القطع إنما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى وهذا لا يستدعي وجود الفوقية والعمى، إذ لا تلازم بين صدق القضية ووجود طرفيها.

بقي شيء آخر: وهو أن تعريف المتضايفين غير مانع لصدقه بالمتلازمين اللذين بينهما لزوم بَيِّنٌ بالمعنى الأخص كالأربعة والزوجية فإنه إذا تعقل أحدهما لزم تعقل الآخر. والجواب أن المتلازمين المذكورين وإن كان يلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر إلا أنه لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر كما في المتضايفين.

والحاصل أن تعقل الزوجية تابع لتعقل الأربعة، وليس متوقفا عليه بخلاف الأبوة والبنوة، فإن تصور كل واحد منهما متوقف على تصور الآخر.

(قوله: وأهل الأصول يجعلون أقسام المنافاة) أي الواقعة بين المعاني إذ لا تنافي بين الذوات. (قوله: اثنين) أي أنهم يردون الأقسام الأربعة عند المناطقة إلى اثنين لا أنهم ليس عندهم ما فيه المنافاة إلا اثنان؛ لأنهم يثبتون المثلين فيقولون بالتنافي بينهما بامتناع اجتماع طرفيهما.

(قوله: ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين) مراده أنهم استغنوا بذكر النقيضين عن ذكر العدم والملكة؛ فقد سكتوا عن ذكرهما استغناء بذكر النقيضين بقرب العدم والملكة منهما لدخولهما تحت مطلق الإيجاب والسلب وإن اختلف بعد ذلك، وليس المراد بإدخالهم العدم والملكة في النقيضين أنهم جعلوا العدم والملكة

ولهذا يقولون المعلومات منحصرة في أربعة أقسام: المثلين والضدين والخلافين والنقيضين، لأن المعلومين ان أمكن اجتماعهما فهما الخلافان، وإلا فإن لم يمكن مع ذلك ارتفاعهما فهما النقيضان، وإن أمكن مع ذلك ارتفاعهما فاما أن يختلفا في الحقيقة أوْ لا، الأول الضدان والثاني المثلان، نخرج من هذا أن القسم الأول من هذه الأقسام الخلافان وهما يجتمعان ويرتفعان كالكلام والقعود لزيد، والثاني النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه، والثالث الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالحركة والسكون فإنهما لا يجتمعان وقد يرتفعان

[حاشية الدسوقي]

من أفراد النقيضين لتباينهما في الواقع لاختلافهما حكما وصورة، لأن النقيضين لا يرتفعان والعدم والملكة يرتفعان، وذلك لأن النقيضين بالملكة ونفيها بصيغة السلب، والعدم والملكة بملكة وصفة تقابلها وتنافيها خالية عن أداة السلب، وإن كان معناها انتفاء، فالبصر ولا بصر نقيضان، والعمى والبصر عدم وملكة. (وقوله: والمتضايفين) أي ويجعلون المتضايفين داخلين في الضدين مرادهم أنهم استغنوا بذكر الضدين عن ذكر المتضايفين فقد سكتوا عنهما استغناء بذكر الضدين لقرب المتضايفين منهما من جهة أنه لا سلب فيهما، وليس المراد أنهم جعلوا المتضايفين من أفراد الضدين لتباينهما، لأن الضدين أمران وجوديان لا يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، والمتضايفان أمران اعتباريان يتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر، كذا قرره شيخنا تبعاً لبعضهم.

وأنت خبير بأن إسقاط العدم والملكة والمتضايفين مخل بذكر أنواع التقابل، وذكر بعضهم أن مراد الشارح بقوله ويجعلون العدم والملكة داخلين في النقيضين أي يجعلونهما من أفراد النقيضين، ويطلق عليهما النقيضان في اصطلاحهم، فيعرفون النقيضين بتعريف عام بحيث يشملهما، فهو اصطلاح مخالف لجعل الأقسام أربعةً، وقد وقع في كلامهم أن السلب والإيجاب يطلق بمعنى عام يشمل العدم والملكة

كذا قوله، ويجعلون المتضايفين داخلين في الضدين أي أنهم يجعلون المتضايفين من أفراد الضدين، ويعرفون الضدين بأمر عام يشملهما كأن يقال مثلا الضدان أمران وجوديان متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر سواء توقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر أم لا فهو اصطلاح مخالف لمن جعل الأقسام أربعة.
(قوله: ولهذا يقولون الخ) الإشارة راجعة لجعلهم العدم والملكة داخلين في النقيضين، والمتضايفين في الضدين، أي ولأجل هذا الدخول يقولون إن المعلومات أي الأمور التي تتعقل وتعلم منحصرة في أربعة، ولم يقولوا منحصرة في ستة. (قوله: المثلين) إما بدل من أقسام أو من أربعة، وعلى كلٍ فهو مجرور إما بالمضاف على الأول أو بحرف الجر على الثاني على الصحيح، ويحتمل أنه منصوب بفعل محذوف تقديره أعنى فهو بدل مقطوع، والبدل يقطع كما صرح به ابن هشام.
(قوله: لأن المعلومين) أي من المعاني لا من الذوات (قوله: إن أمكن اجتماعهما) أي كالبياض والحركة، والعلم والقدرة (قوله: فإن لم يمكن مع ذلك) أي مع عدم إمكان اجتماعهما. (قوله: وإن أمكن مع ذلك) أي مع عدم إمكان اجتماعهما. (قوله: نخرج من هذا أن القسم الأول الخ) أورد عليه أنه لم يخرج منه أن الخلافين يرتفعان لأنه لم يتعرض لارتفاعهما فيه، وإنما تعرض فيه لعدم اجتماعهما إلا أن يقال قوله: وهما يجتمعان ويرتفعان الخ كلام مستأنف. (قوله: كالكلام والقعود) أي فإنهما يرتفعان إذا كان المحل قائما ساكتا. (قوله: والثاني النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) قد تقرر أن العدم والملكة داخلان عندهم في النقيضين فاقتضى أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان أي لا يصدقان ولا يكذبان، وهذا مشكل لأنهم صرحوا بأن العدم والملكة يكذبان لعدم الموضوع فإن الشخص المعدوم لا يصدق عليه العمى ولا البصر فكيف مع هذه الخاصة للعدم والملكة يكونان داخلين في النقيضين. وحاصل الجواب ما تقدم أن المراد بدخولهما تحت النقيضين الاستغناء بذكر النقيضين وتعريفهما عن ذكر العدم والملكة وتعريفهما بتعريف خاص لأن العدم والملكة والنقيضين اشتركا في أن كلاً منهما ثبوت أمر ونفيه، وإن اختلفا في شيء آخر وهو ثبوت تلك الخاصة للعدم والملكة وهي أنهما يكذبان لعدم الموضوع، فرجعت المخالفة في عدها أربعة أو اثنين لأمر لفظي لا طائل تحته، بل مضر لإيهامه خلاف المقصود.
والحاصل أن كلا من المناطقة والأصوليين معترف بثبوت العدم والملكة في نفس الأمر، وإنما الخلاف بينهما من جهة أن المناطقة يعرفونها بتعريف خاص، والاصوليين يستغنون بتعريف النقيضين لقربهما.
(قوله: والثالث الضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان) كان عليه أن يزيد مع اختلافهما في
لعدم محلهما الذي هو الجرم، والرابع المثلان لا يجتمعان وقد يرتفعان كالبياض والبياض، واحتج أصحابنا على ان المثلين لا يجتمعان بأن المحل لو قبل المثلين للزم أن يقبل الضدين، فإن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن مثله أو ضده، فلو قبل المثلين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر، فيخلفه ضده، فيجتمع الضدان وهو محال.
(ص) وهي العدم والحدوث وطرو العدم.
(ش) اعلم أنه رتب هذه العشرين المستحيلة على حسب ترتيب العشرين الواجبة، فذكر ما ينافي الصفة الأولى، ثم ما ينافي الثانية وهكذا على ذلك الترتيب إلى آخرها، فالعدم نقيض الصفة الأولى وهي الوجود، والحدوث نقيض الصفة الثانية وهي القدم، وطرو العدم ويسمى الفناء هو نقيض الصفة الثالثة وهي البقاء،

[حاشية الدسوقي]
الحقيقة لأجل إخراج المثلين لكنه عول على فهم ذلك من وجه الحصر. (قوله: لعدم محلهما) إنما قيد ارتفاعهما بعدم محلهما لأنه لا واسطة بين الحركة والسكون، إذ لا يخلو الجرم عنهما ما دام موجوداً، والضدان إذا كان لا واسطة بينهما فإن ارتفاعهما إنما يكون بعدم محلهما، وأما إذا كان هناك واسطة بين الضدين كالبياض والسواد فإنهما يرتفعان مع بقاء المحل متصفا بالوسائط كالحمرة والصفرة.
(قوله: والرابع المثلان لا يجتمعان وقد يرتفعان) كان المناسب أن يزيد مع عدم اختلافهما في الحقيقة لأجل إخراج الضدين لكنه عول على فهم ذلك من وجه الحصر. (قوله: واحتج بعض أصحابنا) فيه إشارة إلى خلاف المعتزلة القائلين باجتماع المثلين.
والحاصل أن أهل السنة يقولون المثلان لا يجتمعان واحتجوا بما ذكر الشارح، وقالت المعتزلة المثلان يجتمعان وتمسكوا بأن شدة السواد

للجسم من اجتماع سوادين فاكثر، فالثوب المصبوغ يزداد سوادا بإعادته للقدر، وما ذاك إلا باجتماع المثلين وهما السوادان، ورد بأن الثوب المذكور تعاقب عليه أنواع من السواد واحداً بعد واحدٍ، لا أنها مجتمعة، فالسواد الأول ذهب وخلفه سواد أقوى منه. (قوله: بأن المحل لو قبل المثلين الخ) حاصله قياس استثنائي ذكر شرطيته وحذف الاستثنائية منه، وتقريره لو قبل المحل المثلين لزم أن يقبل الضدين لكن قبول المحل للضدين باطل، فبطل المقدم، ولما كانت الاستثنائية ظاهرة تركها، ولما كانت الملازمة في الشرطية خفية بينها بقوله فإن القابل. (قوله: فإن القابل للشيء الخ) حاصله أن الجرم إذا قبل البياض القائم به فإما أن يقوم به ذلك البياض المخصوص أو بياض آخر مثله أو ضده كسواد أو حمرة والثلاثة لا تجتمع ولا اثنان منهما، بل متى حل واحد منها لم يحل غيره. (قوله: فيخلفه ضده) أي فيخلف ذلك المثل المنتفي ضده، وقد يقال هذا في حيز المنع لأنه لا يجوز أن يخلو المحل عن ذلك المثل الزائد وعن ضده، لأن وجود المثل الثاني مانع من وجود المثل والضد لشغله المحل؛ على أن ذلك الضدَ الذي خَلَفَ المثلَ المنتفي ضِدٌ لذلك المثل المنتفي لا ضد للمثل الباقي، فلم يلزم اجتماع الضدين. قال الشيخ الملوي وهذا ممنوع للقاعدة المقررة أن المحل إذا قَبِلَ عَرَضًا ما فلا يخلو من القبول له أو مثله أو ضده وحينئذ فعلى تقدير لو قبل المحل مثلين وانتفى أحد المثلين عن المحل قبل المحل ضد ذلك المنتفي للقاعدة، ولا معنى لقبوله ذلك إلا جواز اتصافه به فيلزم اجتماع الضدين، إذ ضد أحد المثلين ضد للآخر لصدق التعريف عليه.

واعلم أنه على القول باتحاد علم الحادث وإن تعدد متعلقه لا يرد إشكال، وهذا القول اعتمده اللقاني، والذي اعتمده المصنف تعدد العلم بتعدد المعلوم، وعليه فيقال تلك العلوم القائمة بالقلب ليست متماثلة بل هي متخالفة سواء تماثل متعلقها كالعلم ببياضين أو اختلف كالعلم بالبياض والسواد فهو من اجتماع المختلفات لا من اجتماع الأمثال كذا ذكر بعضهم، وذكر الشيخ الملوى أنه على القول بتعدد العلم بتعدد المعلوم لابد من القول باجتماع المثلين، أو القول بان كل علم قام بجوهر فرد لا أنها مجتمعة في جوهرٍ واحدٍ. (قوله: وهي العدم والحدوث الخ).

اعلم ان ما كان من الصفات الواجبة دليله عقلي كان ضده من المستحيلات دليله عقلي، وما كان من الصفات الواجبة دليله سمعي فضده من المستحيلات دليله كذلك.

(قوله: ثم ما ينافي الخ) ثم هنا لمجرد الترتيب. (قوله: فالعدم نقيض الصفه الأولى وهي الوجود) فيه أن العدم أخص من نقيض الوجود لأن نقيض الوجود لا وجود وهو يصدق بالعدم وبالثبوت، هذا على القول بثبوت الأحوال؛ وأما على القول بنفيها فالعدم مساو لنقيض الوجود. والحاصل أن العدم ليس نقيضا للوجود بل إما مُسَاوٍ لنقيضه أو أخص منه. وأجيب بأن المراد بقوله نقيض الصفة الأولى أي منافي لها، وكذا يقال في قوله والحدوث نقيض الصفة الثانية وهي القدم وطرو العدم نقيض الصفة الثالثه وهي البقاء، لأن الحدوث ليس نقيضا للقدم بل أخص من نقيضه، لأن نقيض القدم لا قدم وهو يصدق بالحدوث أي الوجود بعد عدم وبالأعدام الأزلية، ولأن طرو العدم مُسَاوٍ لنقيض

واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه جل وعز وهما الحدوث وطرو العدم، لأن العدم إذا كان مستحيلا في حقه تعالى لم يتصور لا سابقا ولا لاحقاً، وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له جل وعز يستلزم وجوب القدم والبقاء له تبارك وتعالى، فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام، أو اللازم على الملزوم، كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم هنا، وإنما لم يكتف بالأول في الموضعين لأن المقصود ذكر الصفات الواجبة والمستحيلة على التفصيل، لأنه لو استغنى فيها بالعام عن الخاص وبالملزوم عن اللازم لكان ذلك ذريعة إلى جهل كثير منها

[حاشية الدسوقي]

البقاء وهو لا بقاء. (قوله: واستحالة العدم الخ) القصد من هذا الكلام الدلالة على أن عطف الحدوث وطرو العدم على العدم ليس من عطف المباين، وكذلك عطف القدم والبقاء على الوجود بل إما من عطف الخاص على العام أومن عطف اللازم على الملزوم، ولأجل أن القصد ما ذكر عبر الشارح بالفاء المؤذنة بالسببية بقوله فيما يأتي فعطف الخ.

(قوله: تستلزم استحالة الصفتين) وجهه أن طرو العدم عبارة عن العدم الطارئ وهو جزء من مطلق العدم، وكذا الحدوث الذي هو

الوجود بعد عدم جزء من جزئيات مطلق العدم باعتبار أن العدم لازم له أي للحدوث، ومن المعلوم أنه إذا انتفى الكلي انتفت جزئياته.
(قوله: لم يتصور) أي العدم أي لم يُصَدِّق العقل حصول العدم سابقاً ولا لاحقاً، والأولى حذف هذا لأنه لا حاجة له، وكان يقول لأن نفي العدم المطلق يلزمه نفي جزئياته التي هي أعدام مقيدة. (قوله: وبهذا) أي بما تقدم من بيان استلزام استحالة العدم لاستحالة الصفتين الأخيرتين تعرف الخ، وذلك أن استحالة العدم وامتناعه مساوية لوجوب الوجود؛ إذ كل ما وجب وجوده استحال عدمه وبالعكس، لأن الحق نفي الحال والواسطة، كما أن استحالة الصفتين الأخيرتين مساوية لوجوب القدم والبقاء، وإذا ثبت التساوي بين الملزومين واللازمين لزم منه التساوي في بيان اللزوم، فصار كل واحد يستلزم ما عطف عليه، واستحالة العدم تسلزم استحالة الحدوث، وطرو العدم ووجوب الوجود مستلزم للقدم والبقاء.
(قوله: أن وجوب الوجود الخ) أي لأن الوجود إذا كان واجباً أي لا يقبل الانتفاء بحالٍ؛ أي لا سابقا ولا لاحقا يلزم منه وجوب القدم والبقاء، وذلك لأن القدم نفي العدم السابق، والبقاء نفي العدم اللاحق. (قوله: فعطف القدم والبقاء هنالك على الوجود من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم) فيه بحث من وجوه:
أولها: أن مقتضى قوله سابقا: "واستحالة العدم عليه تعالى تستلزم استحالة الصفتين الأخيرتين عليه" وقوله بعده: "وبهذا تعرف أن وجوب الوجود له يستلزم وجوب القدم والبقاء" أنَّ الملتفت له في العطف اللزوم لا العموم والخصوص.
ثانيها: أن كلامه حيث جعل الوجود عاماً يقتضي أنه كلي له جزئيات من جملتها القدم والبقاء؛ وهو لا يصح؛ لأنهما سلبيان والوجود غير سلبي لأنه إما عين الذات أو حال واجبة للذات، وكيف يصح أن يكون السلبي من أفراد الوجودي.
ثالثها: أن مقتضى كونه من عطف اللازم على الملزوم بطلان جعله من عطف الخاص على العام؛ لأن اللازم إما مساوٍ لملزومه أو أعم منه، والمطابق لذلك أن يُجْعَل من عطف العام على الخاص لا من عطف الخاص على العام، وأجيب بأن مراد الشارح بقوله فعطف القدم والبقاء أي باعتبار وصفهما بالوجوب، وقوله على الوجود أي بهذا الاعتبار، وقوله من عطف الخاص على العام مراده بالخاص ما كان متحملا لفرد لا ما كان جزئياً، ومراده بالعام ما كان متحملا لفردين لا ما كان كلياً، ولا شك أن وجوب الوجود وهو عدم قبول الانتفاء سابقا ولاحقا متحمل لفردين القدم والبقاء، وكل منهما متحمل لفرد واحد، بيان ذلك أن وجوب الوجود في قوة قضية كلية قائلة لا ينفي وجوده بحال، والقدم في قوة قضية جزئية قائلة لا عدم سابق، والبقاء كذلك في قوة قضية جزئية قائلة لا عدم لاحق، وهما من أفراد الكلية الأولى، لأن ما لا ينفي وجوده بحال صادق على لا عدم سابق وعلى لا عدم لا حق، ومن المعلوم أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية، فقول الشارح من عطف الخاص على العام أو اللازم على الملزوم أو للتخيير أي أنك مخير إن شئت جعلت العطف من عطف الخاص على العام نظراً لقلة أفراد المعطوف، وإن شئت جعلته من عطف اللازم نظراً إلى أنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية؛ فلا منافاة بين كون القضية الجزئية خاصة لدخولها في الكلية وقله أفرادها وبين كونها لازمة لها لاستلزام الكلية للجزئية.
(قوله: كعطف الحدوث وطرو العدم على العدم هنا) تشبيه في مجموع الأمرين أعني كونه عطف خاص على عام أو لازم على ملزوم، وقوله كعطف الحدوث
لخفاء اللوازم، وعسر إدخال الجزئيات تحت كلياتها، وخطر الجهل في هذا العلم عظيم فينبغي الاعتناء فيه بمزيد الإيضاح على قدر الإمكان، والاحتياط البليغ لتحلية القلوب بيواقيت الإيمان وبالله سبحانه التوفيق وهو الهادي من يشاء بمحض فضله إلى سواء الطريق.
(ص) والممثلة للحوادث بأن يكون جِرْمَاً

[حاشية الدسوقي]
وطرو العدم على العدم أي باعتبار وصف الجميع بالاستحالة كما يشير إلى ذلك كلام الشارح في حله وبيان ذلك أن استحالة العدم في قوة قضية كلية قائلةٍ لا عدم يجوز في حقه تعالى بحال لا سابقا ولا لاحقاً، والحدوث في قوة قضية جزئية قائلة لا عدم سابق، وعليه وطرو العدم في قوة قضية جزئية قائلة لا عدم لاحق له وهما من أفراد الأولى، ومن المعلوم أنه يلزم من صدق النفي في القضية الكلية

صدقه في الجزئية التي هي من أفرادها، فإن شئت جعلت العطف من عطف الخاص نظراً لقلة أفراد المعطوف، وإن شئت جعلته من عطف اللازم لأنه يلزم من صدق الكلية صدق الجزئية، ولا منافاة بين كون الشيء خاصا وبين كونه لازماً؛ لأن عطف الجزئية يجتمع فيه البابان؛ لأن كونها خاصة باعتبار قلة أفرادها ودخولها في الكلية، وكونها لازمة باعتبار استلزام الكلي للجزئي.

واعلم أن طرو العدم ظاهر فيه الخصوص لأنه من أفراد مطلق العدم، وأما الحدوث فخصوصيته باعتبار لازمه وهو العدم إن فُسِرَّ بالتفسير المشهور وهو الوجود بعد عدم، وأما لو فسر بما قاله بعضهم من أنه العدم السابق على الوجود فالخصوص فيه حينئذ ظاهر.

(قوله: لخفاء اللوازم) ناظر لجعل العطف من قبيل عطف اللازم على الملزوم. (قوله: وعسر إدخال الخ) ناظر لكون العطف من قبيل عطف الخاص على العام. (قوله: وخطر الجهل في هذا العلم عظيم) الخطر بفتح الخاء والطاء في الأصل الإشراف على الهلاك، والمراد هنا بخطر الجهل المشقة المترتبة عليه، وإنما قال في هذا العلم للإشارة إلى أن الجهل بسائر العلوم الشرعية كالفقه دون الجهل بعلم العقائد إذ غايته أن يكون عاصيا بجهل ما يجب عليه علمه، بخلاف الجهل بما يجب لله وما يستحيل عليه فإنه كفر، ولذا وصف الخطر في هذا العلم بالعظيم.

(قوله: والاحتياط) بالرفع عطف على الاعتناء، وبالجر عطف على مزيد أو على الإيضاح. (قوله: بيواقيت الإيمان) من إضافة المشبه به للمشبه، أو أنه استعار اليواقيت لجزئيات الإيمان الكامل، وإثبات التحلي ترشيح. (قوله: سواء الطريق) أي الطريق السواء أي المستقيم، والمراد به الدين الحق. (قوله: ولمماثلة للحوادث) هو مساوٍ لنقيض المخالفة للحوادث، فالتقابل بينهما من تقابل الشيء والمساوي لنقيضه، لأن نقيض مخالفة لا مخالفة، ويساويه المماثلة، فلا يجتمعان ولا يرتفعان، وقال للحوادث ولم يقل للممكنات التي هي أعم لأنه لا يتوهم مماثلته تعالى للمعدوم الداخل تحت الممكن، لأنه تقدم أن من جملة صفاته تعالى الواجبة له الوجود، ولابد للمتماثلين من الاشتراك في جميع الصفات، فإذا كان أحدهما موجوداً والآخر معدوماً انتفت المماثلة، ثم لا يخفى أن المصنف ذكر فيما تقدم في الواجبات أن المخالفة للحوادث أن لا يماثل شيئا منها في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال، فالمماثلة المستحيلة على هذا التفصيل إما في الذات وإما في الصفات وإما في الأفعال، فأشار للمماثلة في الذات بقوله بأن يكون جرما أو يكون عرضا أو يكون في جهة للجرم أوْ لَهُ هو جهة، أو يتقيد بمكان أو زمان أو يتصف بالصغر أو الكبر، وأشار لمماثلته تعالى للحوادث في الصفات بقوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث، وأشار لمماثلته تعالى للحوادث في الأفعال بقوله أو يتصف بالأغراض في الأفعال والأحكام، فأنواع المماثلة عشرةٌ، وإذا علمت هذا تعلم أن الأولى للمصنف أن يقدم قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر قبل قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث؛ لأن قوله أو يتصف بالصغر أو الكبر من جملة ما تحصل به المماثلة في الذات، وأما قوله أو تتصف ذاته العلية بالحوادث فهو إشارة لمماثلة الحوادث في الصفات. (قوله: بأن يكون جرما الخ) لما كانت الحوادث منحصرة في الأجرام والأعراض انحصرت مماثلة ذاته للحوادث في مماثلتهما، فلذا قال بأن يكون جرما أو عرضا أي وتحصل المماثلة للحوادث في الذات بسبب كونه جرما وبسبب كونه عرضا الخ، فذكر المصنف أولاً استحالة مماثلته لواحد منهم، ثم ذكر لوازمهما لينبه على استحالتها كما استحالت الجرمية والعرضية، هذا وكان الأولى حذف قوله أو يكون عرضا لأن الكلام في استحالة مماثلة ذاته تعالى لذوات الحوادث المشاركة لذاته تعالى في أنَّ كُلاً

أي تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو يكون عَرَضَاً يقوم بالجرم أو يكون في جهة للجرم، أو له هو جهة، أو يتقيد بمكان أو زمان

[حاشية الدسوقي]

قائم بنفسه تأمل. (قوله: أي تأخذ الخ) هذا تفسير للجرم بما هو من صفاته التي لا يعقل بدونها وهو التحيز، فهو تفسير باللازم، ويقع في كلام أهل هذا الفن ألفاظٌ ثلاثةٌ: التحيز والمتحيز والحيز، فالمتحيز الجرم، والتحيز أخذه قدر ذاته من الفراغ، والحيز هو القدر الذي أخذه الجرم من الفرغ. وإنما عبر بالجرم دون الجسم والجوهر لأنه أعم منهما؛ إذ هو عبارة عما أخذ قدر ذاته من الفراغ سواء كان مركبا أوْ لا، والجوهر هو الذي لم يتركب بان بلغ في الدقة إلى حدٍ لا يقبل معه القسمة عقلاً، والجسم عبارة عما تركب من جوهرين فأكثر، فلو قال بأن يكون جسما لاقتضى أن مماثلته للحوادث إنما تكون بكونه مركباً فلو كان جوهرا فردا لا يكون مماثلاً، ولو قال بان

يكون جوهراً لاقتضى أنه إنما يكون مماثلا بسبب كونه جوهراً فلو كان مركبا لا يكون مماثلاً، فعبر بالجرم الصادق بكل منهما.
(قوله: من الفراغ) متعلق بتأخذ أو صفة لِقَدْرَاً أي تأخذ من الفراغ قدراً، أو تأخذ قدراً كائنا من الفراغ، فذات الله ليست كذوات الحوادث تأخذ قدراً من الفارغ، ولا يعلم الله إلا ال. له (قوله: يقوم بالجرم) على حذف أي التفسيرية لأن هذا تفسير للعرض بما هو من لوازمه، لأن من صفات نفسه أن يقومَ بمحل، ويستحيل قيامه بنفسه، فجملة يقوم بالجرم جارية مجري التفسير للعرض، وليس نعتاً لعرض بناء على القاعدة النحوية من أن الجمل بعد النكرات صفات، لأن الصفات قيود للموصوفات في الأصل، فَتُوْهِمُ أن هناك عرضا لا يقوم بالجرم وليس كذلك، وإنما عبر بالعرض لأنه أخص من الصفة، فكل عرض صفةٌ ولا عكس، بدليل أنه يقال صفات الله لا أعراضه، فالعرض لا يكون إلا حادثاً، والصفة قد تكون حادثة إذا كانت لحادث، وقد تكون قديمة إذا كانت لقديم.
(قوله: أو يكون في جهة للجرم) بأن يكون عن يمين الجرم كالعرش مثلا أو شماله أو فوقه أو تحته أو أمامه أو خلفه؛ لأن الحلول في الجهات لا يُعْلَم إلا للجرم، فلما ذكر استحالة الجرمية عليه تعالى ذكر استحالة لوازمها بقوله أو يكون الخ (قوله: أو له هو جهة) أتى بضمير الفصل لئلا يتوهم أن ضمير له للجرم، وحاصله أنه يستحيل أن يكون له تعالى جهة بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو خلف أو أمام لأن الجهات الست من عوارض الجسم، ففوق من عوارض عضو الرأس، وتحت من عوارض عضو الرجل، ويمين وشمال من عوارض الجنب الأيمن والأيسر، وأمام وخلف من عوارض عضو البطن والظهر، ومن استحال عليه أن يكون جرما استحال عليه أن يتصف بهذه الأعضاء ولوازمها، قال في شرح الوسطي: وعندنا جرم ليس في جهة ولا له جهة وهو كرة العالم، إذ لو كانت كذلك لزم عدم تناهي الأجرام، ولزم التسلسل وهما محالان، وجرم ليس له جهة وهو في جهة لغيره وهو الحيوان الذي لا يَعْقِل، وجرم في جهة وله هو جهة وهو الإنسان، فعلم من هذا أن الجهات خاصة بمن يَعْقِل، فإذا أضيفت الجهات لغير العاقل كان كذلك بالنظر للعاقل، فإذا قيل يمين المحراب أو شماله فباعتبار المصلي فيه، وإذا قيل يمين الفرس فبالنظر للواقف في محلها، إذا علمت هذا تعلم أن قوله: أوْ لَهُ هو جهة عطف على ما قبله من عطف الخاص على العام؛ إذ كل من له جهة من الأجرام فهو في جهة لغيره، وليس كل من هو في جهة منها له جهة كالحيوان غير العاقل. (قوله: أو يتقيد بمكان) بأن يحل فيه على الدوام، وكذا يستحيل عليه الحلول في المكان لا على الدوام بان يكون فوق العرش أو في السماء، والمكان عند أهل السنة كما تقدم الفراغ الذي يحل فيه الجرم، فهو موهوم، وأما عند الفلاسفة فهو السطح الذي يماسه الجسم، فإن أراد المكان بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة فيستغني عنه بقوله سابقا تأخذ ذاته العلية قدراً من الفراغ سواء تقيد به أم لا، فالأولى أن يراد به السطح الذي يماسه الجسم. (قوله: أو زمان) وذلك لأن المكان والزمان حادثان فلا يتقيد بهما إلا ما كان حادثاً، والمولى قديمٌ، وكيف يتقيد القديم بالحادث، والتقييد بالزمان بأن يكون وجوده مقارنا لزمانٍ.
واعلم أن التقييد بالمكان من لوازم الجرم دون العرض؛ كالجهة فإنها إنما تكون للجرم دون العرض، وأما التقييد بالزمان فهو من لوازم الجرم والعرض، والزمان عند المتكلمين اقتران متجدد موهوم
أو تتصف ذاته العلية بالحوادث، أو يتصف بالصغر أو الكبر، أو يتصف بالأغراض في الأفعال والأحكام.
(ش) المثلان هما الأمران المتساويان في جميع صفات النفس، وهي التي لا تتقرر حقيقة الذات بدونها، فالمتساويان في بعض صفات النفس أو في العرضيات وهي الصفات الخارجة عن حقيقة الذات ليسا بمثلين، فَزَيْدٌ مثلا إنما يماثله من ساواه في جميع صفاته النفسية وهي كونه حيوانا ذا نفس ناطقة أي مفكرة بالقوة، أما ما ساواه في بعضها كالفرس الذي ساواه في مجرد الحيوانية فقط فليس مثلا له، وكذا ما ساواه في الصفات العرضيات كالبياض الذي ساواه في الحدوث وصحة الرؤية ونحو ذلك فليس أيضا مثلا له، فإذا عرفت حقيقة المثلين فاعلم أن العالم كله منحصر في الأجرام والأعراض

[حاشية الدسوقي]
بمتجدد معلوم كقولك سيجيء زيد عند طلوع الشمس، فمجيء زيد موهوم، وطلوع الشمس معلوم، واقترانهما هو الزمان، فهو نسبة

بين متناسبين، والمتناسبان حادثان، والنسبة التي بينهما التي هي الزمان حادثة كذلك؛ بمعنى متجددة بعد عدم. (قوله: أو تتصف ذاته العلية بالحوادث) أي لأن اتصافه بها يقتضي حدوثه، لأن من اتصف بالحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها حادث مثلها، فلا يتصف بحركة ولا سكون ولا بياض ولا سواد، ولا بقدرة حادثة أو إرادة حادثة ونحوهما.

(قوله: أو يتصف بالصغر) يعنى قلة الأجزاء، والكبر كثرتها فليس المولى قليل الأجزاء كالآدمى الصغير، ولا كثير الأجزاء كالآدمى الطويل العريض، وأما استحالة اتصافه بطول العمر أو قصره فتؤخذ استحالتهما من استحالة تقييده بالزمان، وإنما استحال اتصافه بالصغر والكبر لأنه لو اتصف بهما لكان جرماً؛ لكن التالي باطل. (قوله: أو يتصف بالأغراض في الأفعال) أي كإيجاد العالم ورزقه، والأحكام جمع حكم كإيجاب الصلاة، فالأحكام مباينة للأفعال، والأغراض جمع غرض وهي المصلحة الباعثة على حكم أو فعل، وإنما استحال عليه أن يكون فعله أو حُكْمُه لغرض لأن المصلحة إن كانت ترجع إليه لزم اتصافه بالحوادث؛ إذ لا تحصل له المصلحة إلا بعد الفعل أو الحكم الحادثين، وقد مر استحالة اتصافه بالحوادث؛ وإن كانت المصلحة ترجع لخلقه لزم احتياجه في إيصال المنفعة لخلقه إلى واسطة، واحتياجه باطل. (قوله: وهي) أي صفات النفس، وقوله التي لا تتقرر أي الصفات التي لا تتقرر حقيقة الذات أي ماهيتها بدونها، ومراده التقرر ذِهْنَاً بمعنى التعقل، والتقرر خارجا بمعنى التحقق، فالذات لا تتعقل بدون الصفات النفسية، ولا تتحقق في الخارج بدونها، فزيد مثلا لا تتعقل ماهية ذاته بدون الحيوانية والناطقية، ولا توجد في الخارج بدونهما، وأورد على هذا التعريف أنه صادق على اللازم الذهني كالزوجية بالنسبة للأربعة، فإن الأربعة لا تتقرر ذهنا ولا خارجا بدون الزوجية مع أن الزوجية ليست صفة نفسية للأربعة، وأجيب بأن المراد بقوله الصفة التي لا تتقرر الذات بدونها أي الصفة الذاتية التي لا تتقرر الذات الخ لكونها جزء من حقيقة الموصوف، فخرجت الزوجية فإنها وإن توقف تقرر الأربعة عليها لكنها ليست جزء من حقيقتها، وإنما هي خارجة عنها أعم منها، ثم إن ما اقتضاه هذا التعريف من أن الصفة النفسية هي الصفة الذاتية الداخلة في الموصوف على أنها جزء منه يخالف ما سبق له من أن الصفة النفيسة هي الحال غير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها، فإن هذا يقتضي أن الصفة النفسية خارجة عن الذات كالتحيز للجرم والحدوث والامكان وكون الجوهر جوهرا أو ذاتا أو حادثا أو قابلا للأعراض الخ، والتحقيق ما سبق كما في المقاصد.

(قوله: وهي كونه حيواناً) فيه تسمح، والأولى وهي الحيوان أعني الجسم النامي. (قوله: أي مفكرة بالقوة) أي القابلة للتفكر والتأمل بالقوة العاقلة لا المفكرة بالفعل، ودفع بهذا التفسير ما يتوهم من أن المراد بالنطق النطق باللسان.

(قوله: وكذا ما ساواه في الصفات العرضيات) أي الخارجة عن الذات وإن كانت لازمة لها. واعلم أن ما ذكره من أن المماثل لزيد هو من ساواه في الحيوانية والناطقية التي هي جميع أوصافه الذاتية، وأن حقيقة الإنسان والفرس متغايران لعدم تساويهما في جميع الذاتيات، إنما يأتي على مذهب الفلاسفة والمناطقة من أن حقيقة كل نوع مخالفة لحقيقة غيره من الأنواع لاختلافها بالفصول، وأما المتكلمون فالأجسام كلها عندهم متماثلة في الماهية وأنها كلها مركبة من جواهر فردة لا تختالف إلا بالعوارض كالحيوانية والناطقية؛ فهي عندهم عوارض فيجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر، ولا فرق بين منيرها ومظلمها، ولهذا صح مسخ الإنسان قردا ونحوه، والا فلا يجوز تبدل الحقائق واختلاف الأجناس كأن يصير الجوهر عرضا والعرض جوهراً، أو الحركة سكوناً، أو اللون طعماً ونحو ذلك.

(قوله: منحصراً في الأجرام والأعراض) ما مشى عليه من حصر العالم في شيئين مذهب جمهور أهل السنة، وأثبت الفلاسفة والغزالي قسماً آخر غير الأجرام والأعراض ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز

وهي المعني التي تقوم بالأجرام، ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز، أي أخذه قدراً من الفراغ بحيث يجوز أن يسكن في ذلك القدر أو يتحرك عنه، ومن صفات نفسه قبوله للأعراض أي للصفات الحادثة من حركة وسكون واجتماع وافتراق وألوان وأغراض ونحو ذلك، ومن صفات نفسه التخصيص ببعض الجهات وببعض الأمكنة، وهذه الصفات كلها مستحيلة على مولانا جل وعز، فيلزم أن لا يكون تعالى جِرْمَا، وأما العَرَض فمن صفة نفسه قيامه بالجرم، ومن صفات نفسه وجوب العدم له في الزمان الثاني

[حاشية الدسوقي]

وسموه بالمجردات لتجردها عن المادة وعن الجرمية والعرضية، وذلك كالعقول العشرة، والنفوس التي هي الأرواح، وكالملائكة على ما قال الغزالي. (قوله: وهي) أي الأعراض المعاني إن أراد بها ما قابل الذات بدليل قوله التي تقوم بالأجرام فيشمل الأحوال كالمعنوية على القول بثبوت الأحوال، لكن فيه أن الأحوال لا يقال لها أعراض حقيقةً؛ لأن حقيقة العرض الوصف الوجودي القائم بموجود، إلا أن يقال إنه تفسير مراد، وإن أراد المعاني اصطلاحاً وهي الأوصاف الوجودية التي يمكن رؤيتها فلا يشملها.

والحاصل أنه على القول بثبوت الأحوال فالأحوال من جملة العالم، وأما على القول بنفيها فالعالم الأجرام والصفات الوجودية فقط، وعلى كلٍ فالأمور الاعتبارية ليست من العالم.

(قوله: ولا شك أن من صفات نفس الجرم التحيز الخ) جَعْلُهُ التحيزَ صفةً نفسيةً للجرم إنما يظهر على ما تقدم له سابقا من أن الصفة النفسية هي الحال غير المعللة الواجبة للذات مدة دوامها لا على ما ذكره هنا من أن الصفة النفسية هي الصفة الذاتية الداخلة في حقيقة الشيء، وكذا يقال في قبول الجرم للأعراض وما بعده. (قوله: واجتماع وافتراق) قد تقدم أن الحق أنهما اعتباريان، ففي عدهما من الأعراض نظرٌ. (قوله: وأغراض) بالغين المعجمة لا بالمهملة جمع غرض بفتح الراء وإلا كان تبيينا للشيء بنفسه، لأن قوله من حركة وسكون وما عطف عليه تبيين للأعراض، اللهم إلا أن يقال إنه بالعين المهملة جمع عرض بسكون الراء وهو ما قابل الطول. (قوله: ونحو ذلك) أي كالصغر والكبر وكالمقدار من طول وعرض وعمق، وكالشم والذوق والملس.

(قوله: التخصيص ببعض الجهات وببعض الأمكنة) أي إن من لوازم الجرم كون المولى يخصصه ببعض جهات الشيء، وببعض أمكنة يحصل فيها، فقوله ومن صفاته النفسية أي من لوازمه، وإن كان التخصيص قائماً بغيره ليس المراد أن التخصيص المذكور من صفاته القائمة به، لأن كون المولى يخصصه ليس قائماً به إلا أن يقال المراد بتخصيصه كونه مخصصا بما ذكر، فالتخصيص مصدرُ المبني للمفعول، ثم إن كون التخصيص ببعض الجهات وببعض الأمكنة صفة نفسية للجرم ومن لوازمه فيه نظرٌ، إذ لو كان كذلك لزم تساوي الأجرام في ذلك؛ لتحقق المماثلة بينها، وذلك لا يصح لأن كرة العالم من جملة الأجرام، وليست في جهة ولا مكان والالزم التسلسل، وحينئذ فالتخصيص المذكور ليس صفة نفسية للجرم أي ليست من لوازمه، وهذا البحث بعينه يجري في التحيز، فتأمل.

واعلم أن المكان على مذهب المتكلمين قد يتحد مع الجهة ذاتا ويختلفان اعتبارا، فإذا حللت في فراغ عن يمين زيد فذلك الفراغ من حيث حلولك فيه مكان، ومن حيث كونه عن يمين زيد جهة لزيد، وما قلناه من أن كرة العالم ليست في مكان بناء على أن المكان هو الفراغ، أما على أن المكان عبارة عن السطح المماس للجسم فكرة العالم في مكان، لأن كل جزء مكان لما يليه، والبعض مكان للبعض، وإذا كان كل جزء مكاناً كان المجموع في مكان كذا قيل، ويرد عليه الجزء الأسفل.

(قوله: قيامه بالجرم) أي فهو أمر لازم لكل عرض؛ فلا يمكن انفكاك عرض عن ذلك. (قوله: ومن صفات نفسه وجوب العدم الخ) أي فالبياض القائم بيد زيد مثلا من لوازمه إنه بمجرد إيجاد الله له ينعدم بنفسه بدون معدم، وقدرة المولى إنما تؤثر في وجوده، وأما عدمه فمن لوازمه، فلا يحتاج إلى تعلق القدرة به، هذا ما مشى عليه الشارح وهو مذهب الأشعري ومن تبعه، واستدلوا على امتناع بقاء الأعراض بأن البقاء صفة لذات الباقي، فلو بقي العرض لكان له بقاء وهو عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل، ورُدَّ بأن البقاء ليس عرضا لأن العرض هو الوصف الوجودي، والبقاء وصف سلبي فلا يلزم على بقاء العرض قيام العرض بالعرض، والحق أن العرض ما عدا الأصوات يبقى زمانين، وأن البياض القائم بالجرم في هذا الزمان هو البياض الذي كان قائما به في الزمن الماضي بعينه، وأن إعدام العرض بالقدرة فهي تؤثر في وجوده وعدمه؛ واحتج القائلون بجواز بقاء الأعراض بأنها وجدت في الزمان الأول بعد عدمها فهي

لوجوده بحيث لا يبقى أصلاً، وهذا كله مستحيل على مولانا جل وعز، فليس إذاً بعرض لأنه تعالى يجب قيامه بنفسه على ما عرفت تفسيره فيما سبق، ويجب له جل وعز القدم والبقاء، فلا يقبل العدم أصلاً، وبالجملة فكل ما سوى مولانا جل وعز يلزمه الحدوث والافتقار إلى المخصص، ومولانا جل وعز يجب له الوجود والغنى المطلق، فيلزم إذاً أن يكون تبارك وتعالى مباينا لكل ما سواه أيا

كان ذلك الغير جرما أو عرضا أو غيرهما إن قدر أن في العالم ما ليس بجرم ولا عرض، إذ على تقدير وجود هذا القسم في العالم فهو حادث بدليل الإجماع كما أن القسمين الأولين حادثان بدليل العقل

[حاشية الدسوقي]

ممكنة، والإمكان ليس من عوارض الماهية وإلا جاز انقلاب الممكن ممتنعا وهو باطل، بل هو من لوازمها، فتكون ممكنة أبداً فيجوز وجودها في جميع الأزمنة. بقي شيءٌ آخر: وهو أن جعل وجوب العدم له صفة نفسية فيه نظر، لأن الوصف النفسي ثبوتي، وعدم البقاء سلبي، ويمكن أن يجاب بأن الشارح تسامح باطلاق صفة النفس على الحكم واللازم، فكأنه قال ومن أحكام العرض ولوازمه وجوب العدم له الخ.

(قوله: لوجوده) أي في الزمن الثاني بالنسبة لوجوده. (قوله: بحيث لا يبقى أصلا) أي بجميع أنواعه، وقيل يبقى بجميع أنواعه، وقيل تبقى الألوان والطعوم والروائح، وقيل بالوقف. قاله يس. (قوله: وعبارة لا يبقى أصلا الخ) من هنا لقوله ثلاثة أزمنة ساقط من النسخ، فهو حاشية ألحقها بعض الكتبة بالأصل. (قوله: وهذا) أي ما ذكر من القيام بالجرم ووجوب الانعدام بمجرد الوجود.

(قوله: لأنه تعالى يجب قيامه الخ) الأولى ولأنه لأن هذا إشارة إلى دليل ثان على أنه ليس بعرض وهو من الشكل الثاني، وهو الباري لا يقبل العدم والعرض يقبل العدم ينتج المولى ليس بعرض، ولما كانت الصغرى نظرية استدل عليها بقوله لأنه تعالى يجب قيامه بنفسه حالة كون ذلك آتياً على التفسير الذي قد عرفته وهو استغناؤه غنى مطلقا فكأنه قال لأنه تعالى يجب استغناؤه غنى مطلقا، ويجب له القدم والبقاء. (قوله: وبالجملة الخ) لما أثبت أنه تعالى ليس بجرم على حدته، وأثبت أنه ليس بعرض على حدته أشار لدليل ثانٍ على أنه تعالى ليس بجرم ولا عرض. وحاصله أن الجرم والعرض يلزمهما الافتقار، والمولى يلزمه الغنى المطلق فقد تنافت اللوازم، وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات، فتركب قياسا من الشكل الثاني، وتقول الباري يجب له الغنى المطلق، ولا شيء من الأجرام والأعراض يجب له الغنى المطلق، ينتج الباري سبحانه وتعالى ليس بجرم ولا عرض.

(قوله: فكل ما سوى الخ) ليست الصفات الذاتية من السوى، لأنها ليست عيناً ولا غيراً، فلا تدخل فيه هنا ولا في قوله مبايناً لكل ما سواه، ولا في الغير في قوله أو غيرهما.

(قوله: أو غيرهما) أي وهو المجردات، وهي عند من أثبتها جواهر قائمة بنفسها ليست بجرم حتى تكون حالّةً في فراغٍ ولا عرضٍ حتى تكون قائمة بغيرها، وهذا القسم اثبته بعضهم وجعل منه الأرواح والملائكة كما مر، فقد شارك هذا القسم الباريَ في كونه ليس جِرْماً ولا عرضاً، لكن خالفه في كونه حادثاً والباري قديمٌ، وبعضهم نفى ثبوت هذا القسم وقال العالم إما جواهر أو أعراض فقط، فعلى نفيه فالأمر ظاهر، وأما على القول بثبوته فنقول إن حدوث الأجرام والأعراض قد عُلم من الدليل العقلي، وحدوث هذا القسم يؤخذ من الدليل السمعي، ولا يقال إن فيه دورا لأننا إنما استدللنا بالسمع على حدوث هذا القسم بعد الاستدلال بالأعراض والأجرام على ثبوت الباري وعلى صدق الرسل، فلما تقرر ثبوت الباري وصدق الرسل بحدوث الأجرام والأعراض استدللنا على حدوث المجردات بالسمع.

واعلم أنه لا يلزم في اعتقاد ثبوت هذا القسم ضررٌ في العقيدة، فاعتقاد أن الملائكة ليست أجساما ولا أعراضا ولا حالة في فراغ غير مضر في العقيدة، وذكر في شرح الوسطى ما نصه والدليل على حدوث هذا الزائد على تقدير وجوده أنه يستحيل أن يكون إلها لما يأتي من برهان وجوب الوحدانية له تعالى، وإذا لم يكن إلها فقد دلت السنة والإجماع على انفراد مولانا بالقدم، وأن كل ما سواه حادث، وثبوت هذا الزائد لا يتوقف ثبوت الشرع على معرفته، فلا يمنع الاستدلال بأدلة الشرع عليه اهـ. وأشار بالسنة لما ورد من قوله صلى الله عليه وسلم: (كان الله ولا شيء معه).

(قوله: بدليل الإجماع) الإضافة بيانية أي فقد أجمعت الأمة على أن المجردات حادثة، والإجماع لا بد من استناده لدليل سمعي وإن لم نطلع عليه، والدليل السمعي الذي استند له الإجماع هنا قوله صلى الله عليه وسلم: (كان الله ولا شيء معه). (قوله: بدليل العقل)

وهو أن الأعراض متغيرة، وكل متغير حادثٌ، فالأعراض حادثةٌ، ثم تقول الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة، واللازم وبهما يتوصل إلى معرفة الله تعالى، ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام، حتى صح لنا أن نستدل بالنقل عنهم على حدوث ذلك القسم المقدَّر، إذ لا يصلح للألوهية قطعا بدليل برهان الوحدانية، والإجماع على حدوث كل ما سوى الإله الحق تبارك وتعالى، فقد استبان لك أن لا مثل له جل وعز أصلاً؛ لأن التباين في اللوازم دليل على التباين في الملزومات، وبالله تعالى التوفيق.

(ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون قائماً بنفسه، بأن يكون صفة يقوم بمحل أو يحتاج إلى مخصص.

(ش) قد عرفت فيما سبق معنى قيامه تعالى بنفسه، وأنه عبارة عن استغنائه تعالى عن المحل والمخصص؛ أي ليس هو تعالى معنى من المعاني أي الأشياء التي ليست بذوات فيحتاج إلى محلٍ، أي ذات يقوم بها، وليس جل وعز أيضا بجائز العدم فيحتاج إلى المخصص أي الفاعل الذي يخصص كل جائز ببعض ما جاز عليه بل هو جل وعز واجب القدم والبقاء، لا تقبل ذاته العلية ولا صفاته الرفيعة العدم أصلاً، فهو المنفرد بالغنى المطلق وحده تبارك وتعالى.

(ص) وكذا يستحيل عليه تعالى أن لا يكون واحدا بأن يكون مركبا في ذاته أو يكون له مماثل في ذاته

[حاشية الدسوقي]

للحادث حادثٌ، فالأجرام حادثةٌ، هذا هو الدليل العقلي. (قوله: وبهما) أي بالأجرام والأعراض أي بحدوثهما. (قوله: ومعرفة رسله الخ) بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقليةٌ. (قوله: حتى صح لنا الخ) أي فإذا ثبت معرفة الرب والرسل بحدوث الأجرام والأعراض صح لنا الخ. ولا يلزم من استدلالنا بالسمع على المجردات الدور كما علمت، والدليل هو الإجماع المستند للدليل السمعي، فقوله بالنقل أي الذي هو مستند الإجماع. (قوله: إذ لا يصلح للألوهية) حاصله أن القسم الثالث لا يصلح أن يكون إلها بدليل الوحدانية، وإذا لم يكن إلها فنقول إنه حادث لأنه قد دل الإجماع على انفراد مولانا بالقدم وأن ما سواه حادثٌ. (قوله: والإجماع الخ) بالجر عطفا على برهان الوحدانية أي وبدليل الإجماع على حدوث كل ما سواه، ويحتمل العطف على النقل أي وحتى صح لنا أن نستدل بالإجماع، ويصح رفعه بالابتداء، وقوله "على حدوث" خبره، والجملة مستأنفة مرتبطة بشيء مقدر يدل عليه السياق، والأصل إذ لا يصح أن يكون إلها قطعا بدليل برهان الوحدانية ولا قديما غير إله للاجماع الخ، وهذا الاحتمال أحسن لأنه أوفق بعبارة الوسطى. (قوله: فقد استبان لك) أي تبين لك من قوله وبالجملة الخ. (قوله: لأن التباين في اللوازم الخ) تقدم أن لازم المولى الغنى المطلق ولازم ما سواه الافتقار، وقد تقدم أن الشكل الثاني مبني على أن تنافي اللوازم يوجب تنافي الملزومات، فنقول المولى يجب له الغنى المطلق ولا شيء من الأعراض والأجرام يجب له الغني المطلق ينتج المولى ليس بجرم ولا عرض. (قوله: في اللوازم) أي لازم الباري كالغنى المطلق ولازم الحوادث كالافتقار. (وقوله: الملزومات) هي المولى والحوادث. (قوله: وكذا يستحيل عليه تعالى الخ) فيه أن المناسب لكون الكلام في عَدِّ المستحيلات وعطف بعضها على بعض أن يحذف قوله وكذا يستحيل ويقول وأن لا يكون قائما بنفسه. وأجيب بأنه غير الأسلوب لطول الكلام على المماثلة، ولئلا يتوهم أنه من متعلقاتها، وأن قوله "وأن لا يكون" عطف على قوله "بأن يكون جرما" ولابد من تقدير الواو مع ما عطفت بعدَ قوله "والمماثلة للحوادث" لأجل أن يستوفي المبتدأ خبره في قوله وهي العدم.

ثم إن المصنف استطرد فغير الأسلوب فيما بعد أيضا إلا في ضد الإرادة لقربه من ضد القدرة مع اتحاد القدرة والإرادة في المتعلق، وإلا في ضد الحياة والسمع والبصر لاتصالها بما قبلها. (قوله: أن لا يكون قائما بنفسه) أي عدم القيام بنفسه، ومقابلة هذا لقيامه بالنفس مقابلة النقيضين. (قوله: بأن يكون صفة) أتى بهذا ردا على بعض النصارى القائل بأن الإله صفة قائمة بمحل واتحدت تلك الصفة بعيسى كما سبق، وإلا فمعلوم أن ذواتنا كذلك يستحيل أن تكون صفة فلا وجه للاحتراز عنها، وإنما استحال كونه صفة يقوم بمحل لأنه لو افتقر لمحل لما كان أولى بالألوهية من المحل الذي افتقر هو إليه. (قوله: يقوم بمحل) وصف كاشف للصفة. (قوله: أو يحتاج إلى مخصص) أي مؤثر يؤثر تخصيصه ببعض الأمور أي لأنه لو احتاج للمخصص لكان حادثاً، لكن التالي باطل لما سبق من وجوب القدم له تعالى فالمقدم مثله، وإذا علمت ذلك تعلم أن هذه العقيدة وهي عدم الاحتياج للمخصص معلومة ضمناً من وجوب

القدم، ولذا فسر الجمهور القيام بالنفس باستغنائه عن المحل فقط، وتقدم ذلك في الكلام على الواجبات. (قوله: بل هو عز واجب الوجود الخ) إضراب انتقالي عن قوله وليس بجائز العدم الخ، ويكفي في الإضراب التغاير ولو بحسب اللفظ كما هنا. (قوله: الرفيعة) أي المرتفعة. (قوله: العدم أصلا) أي سواء كان ذلك العدم سابقا عليها أو لاحقا لها وطارئا عليها. (قوله: أن لا يكون واحدا) أي نفي الوحدة، وتقابل الوحدة لنفيها تقابل النقيضين. (قوله: بأن يكون مركبا في ذاته) يصح أن تكون الباء للتصوير فكأنه قال ويُصور نفي الوحدة بكونه مركبا في ذاته بأن تكون ذاته جزئين فأكثر، وأن تكون للسببية، فكأنه قال: ونفي الوحدة بسبب كونه مركباً في ذاته، وأشار به للكم المتصل في الذات، ووقع به الرد على المجسمة. (قوله: أو يكون له مماثل في ذاته) أشار به للكم المنفصل

أو في صفاته أو يكون معه في الوجود مؤثر في فعل من الأفعال.

(ش) قد عرفت أن أوجه الوحدانية ثلاثةٌ: وحدانية الذات، ووحدانية الصفات، ووحدانية الأفعال، وكلها واجبة لمولانا جل وعز وحده، فوحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته تعالى، ووجود ذات أخرى تماثل الذات العلية، وبالجملة فوحدانية الذات تنفي التعدد في حقيقتها متصلا كان أو منفصلا، ووحدانية الصفات تنفي التعدد في حقيقة كل واحدة منها متصلا أيضا كان أو منفصلا، فعلم مولانا جل وعز ليس له ثان يماثله لا متصلا أي قائما بالذات العلية ولا منفصلا أي قائما بذات أخرى؛ بل هو تعالى يعلم المعلومات التي لا نهاية لها بعلم واحد لا عدد له ولا ثاني له أصلا، وقس على هذا سائر صفات مولانا جل وعز، ووحدانية الأفعال تنفي أن يكون ثم اختراع لكل ما سوى مولانا جل وعز في فعل من الأفعال، بل جميع الكائنات حادثة قد عمها العجز الضروري الدائم عن إيجاد أثر ما، ومولانا جل وعز هو المنفرد باختراعها وحده بلا واسطة، وما ينسب منها إلى غيره عز وجل على وجه يظهر منه التأثير فهو مؤول وبالله سبحانه وتعالى التوفيق.

(ص) وكذا يستجيل عليه تعالى

[حاشية الدسوقي]

في الذات وذلك بأن توجد ذاتٌ أخرى مثل ذاته، فيلزم أن يصدق أن له مماثلا لذاته، ف "في" بمعنى اللام، ويصح بقاؤها على حالها ويراد بالذات الحقيقة أي فيلزم أن يصدق حينئذ أن له مماثلاً في حقيقته، ووقع به الرد على المجوس. (قوله: أو في صفاته) أي أو يكون له مماثل في صفاته بأن يكون هناك ذات حادثة مماثلةٌ له في صفة من صفاته، وأشار بهذا للكم المنفصل في الصفات، ولا يقال هذا ليس داخلاً تحت عبارة المصنف؛ لأن صفات جمع فلم يحكم إلا باستحالة أن يكون هناك من يماثله في ثلاث صفات أو أكثر لا باستحالة من يماثله في صفة أو صفتين؛ لأنا نقول إضافة صفات للضمير تفيد العموم لكل فرد، فقوله يستحيل أن يكون له مماثل في صفاته في قوة قولنا يستحيل أن يكون له مماثل في أي صفة من صفاته، وبقي على المصنف الكم المتصل في الصفات بأن يكون له صفات مماثلة كقدرتين الخ، ويمكن أخذه من قوله بأن يكون مركبا في ذاته أي تركيبا منظوراً فيه لذاته أعم من أن يكون التركيب في نفس الذات أو صفاتها كذا قيل، وأنت خبير بأنه قد علم مما مَرَّ أن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فأكثر كالمقدار الحاصل من اجتماع أجزاء السرير بعد التركيب، وجعل الصفتين كعلمين مثلاً كَمًّاً متصلاً فيه تسمح، إذ لا مقدار حاصل منهما لاستحالة اتصالهما وإلا لكان الصفات العشرون كَمًّاً متصلا وهو باطل لوجوب ثبوت العشرين صفة، والحال أن الوحدانية نفت الكم المتصل، فالظاهر أن الكم المتصل لا يكون في الصفات كذا قرره شيخنا فتدبر.

(قوله: أو يكون معه في الوجود مؤثر) وقع به الرد على الطبائعيين والفلاسفة والقدرية. (قوله: تنفي التركيب) أراد به التركب أو في الكلام حذف مضاف أي تنفي أثر التركيب. (قوله: أي قائما بالذات) في هذا التعبير قلاقة إذ حيث قام كل من العلمين بالذات فاعتبار أحدهما ثانياً أي زائداً على الآخر تحكم، فالأولى أن يقول فيستحيل أن يكون لمولانا علمان أو يكون علم مماثل لعلمه قائما بغيره، وبعد هذا فكلام الشارح يفيد أن المماثلة في الصفات شاملة للكم المتصل والمنفصل فيها، والحق ما قاله في المتن حيث أدخل وحدة الصفات مع نفي الكم المنفصل في الذات حيث قال أو يكون له مماثل في ذاته أو صفاته، فدل على أن الصفة لا يتصور فيها الكم

المتصل حقيقة إذ الاتصال في الصفة والمعنى محال. (قوله: التي لا نهاية لها) أي في الواقع وإن كان المولى يعلمها تفصيلاً. (قوله: بعلم واحد) أي بخلاف العلم القائم بالمخلوقات فإنه متعدد بتعدد المعلومات على ما اختاره المصنف، واختار غيره أن القائم بالمخلوقات علم واحد متعلق بمعلومات متعددة. (قوله: لا عدد له) أي لا تعدد فيه فهو نفي للكم المتصل فيه. (وقوله: ولا ثاني له) أي بحيث تكون ذات لها علم كعلم الله فهو نفي للكم المنفصل فيه. (قوله: اختراع) أي إيجاد لكل ما سوى الله في فعل من الأفعال، فالمنفي إنما هو مشاركة المولى في إيجاد الأفعال، وهذا لا ينافي أن الفعل ينسب للعبد من حيث الكسب، وهو تعلق قدرة العبد بالمقدور أي مقارنتها في الوجود للفعل المكسوب، فالعبد إذا أراد فعلاً خلق فيه قدرةً وخلق ذلك الفعل المراد متقارنين في الوجود، فاقترانهما في الوجود هو الكسب، وإنما قلنا إن المقارنة بحسب الوجود للاحتراز عن التعقل؛ فإن القدرة سابقة على الفعل في التعقل، فعلمت من هذا أن القدرة الحادثة عَرَضٌ مقارن للفعل لا موجود قبله، وأن إرادة العبد للفعل سبب في إيجاد الله الفعلَ والقدرةَ معاً. وعلمت أن مقارنة القدرة للفعل تسمى كسباً، وقد يطلق الكسب على المكسوب وهو الحركات المقارنة للقدرة، وعلمت أن الفعل ينسب لله إيجاداً وللعبد كسباً. (قوله: الضروري) أي المدرك بالضرورة والبداهة. (قوله: وما ينسب منها) أي من الآثار لغيره تعالى كنسبة التأثير للسبب في قولهم السبب يؤثر بطرفيه، وكما في قوله تعالى: {فَتُثِيرُ سَحَابًا} [الروم: ٤٨] فقد أسند إثارة السحاب للرياح، وقوله تعالى: {فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا} [التوبة: ١٢٤]. فأسند زيادة الإيمان للآيات. (قوله: مؤول) أي بأنه

العجز عن ممكن ما.

(ش) قد عرفت أن قدرته تبارك وتعالى واحدة عامة التعلق بجميع الممكنات، إذ لو اختصت ببعضها دون بعض لافتقرت إلى مخصص فتكون حادثة، وهو محال على مولانا تبارك وتعالى، فلو اتصف تعالى بالعجز عن ممكن ما لانتفى العموم الواجب للقدرة، بل ويلزم عليه نفي القدرة أصلاً لاستحالة اجتماع الضدين

[حاشية الدسوقي]

من قبيل المجاز العقلي حيث أسند الفعل إلى سببه، وهذا لا ينافي أن المؤثر حقيقة هو الله تعالى. (قوله: العجز) هو صفة وجودية قائمة بالعاجز لا يتأتي معها إيجاد ولا إعدام، فبينه وبين القدرة تقابل الضدين، لأنهما معنيان وجوديان، وهذا مذهب الجمهور، ووجهوه بما في الشاهد من أن في الزَّمِنَ معنى لا يوجد في الممنوع من الفعل مع اشترا كهما في عدم التمكن من الفعل، وقال أبو هاشم الجبائي والفخر تبعاً للفلاسفة العجز عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً، فالعمود لا يقال له عاجز، وعلى هذا القول فالتقابل بين القدرة والعجز من تقابل العدم والملكة، وعليه فليس في الزَّمِنِ صفة محققة تضاد القدرة، بل الفرق بينه وبين الممنوع من الفعل أن الزَّمِنَ ليس بقادرٍ، والممنوع قادرٌ، ثم إنه على القول الثاني لا يتعلق لأنه وصف عدمي، وأما على أنه وصف وجودي يضاد القدرة فقال الأشعري إنما يتعلق بالموجود كالقدرة؛ لأن تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال، فالزَّمِنُ مثلاً عاجزٌ عن القعود لا عن القيام أي إن عجزه تعلق بالقعود الموجود بمعنى إنه صفة أوجبت له القعود الموجود، ولم تتعلق بالقيام المعدوم، ورده السعد وغيره بأنه مكابرةٌ، لأن العجز على تقدير كونه وجودياً وإن لم يقم عليه دليل فلا مانع من تعلقه بكل من الموجود والمعدوم كالعلم والإرادة، فَتَحَصَّلَ أن الحق أن العجز وجودي يتعلق بالموجود والمعدوم، فالعجز القائم بالزَّمِنِ تعلق بكل من القيام والقعود بمعنى أنه صفة أوجبت له القعود ومنعته من القيام، ولأجل كون العجز يتعلق بالأمرين لا بالموجود فقط أطبق العلماء على أن عجز البلغاء المتحدين عن معارضة القرآن إنما هو عن الإتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة. (قوله: عن ممكن ما) أي عن ممكن أي ممكن كان سواء كان جرماً أو عرضاً أو غيرهما. فقوله: "ما" نعت لممكن مفيد لعمومه، ثم إن النسخة التي فيها عن ممكن ما ظاهرة، وفي نسخة على ممكن ما، واعترضت بأن مادة العجز تتعدى بعن لا بعلى، وأجيب عنها بأن على بمعنى عن، أو أنه ضَمَّنَ العجز معنى سلب القدرة، وتكون "على" متعلقة بالقدرة بناء على المذهب الكوفي من جواز نيابة بعض حروف الجر عن بعض، والمذهب البصري من عدم الجواز وارتكاب التضمن فيما ظاهره النيابة بان يضمن الفعل معنى يليق بالحرف، وفي قوله عن ممكن إعلام بأن العجز إنما يتعلق بما تتعلق به القدرة،

وهو الممكنات وحينئذ فلا يوصف المولى بالعجز لأجل عدم تعلق قدرته بالواجبات كذاته وصفاته والمستحيلات كولد أو شريك لأن الواجبات والمستحيلات ليستا متعلقين للعجز.
(قوله: إذ لو اختصت الخ) حاصله أن قدرة المولى لو اختصت ببعض الممكنات دون بعض لافتقرت إلى مخصص يخصصها بذلك البعض الذي تتعلق به، لكن افتقارها إلى مخصص محال إذ لو افتقرت إلى مخصص لكانت حادثةً، لكن كونها حادثة محال، فما أدى إليه وهو افتقارها لمخصص محالٌ، فما أدى إليه وهو اختصاصها ببعض الممكنات محالٌ، فثبت نقيضه وهو عدم الاختصاص الذي هو تعلقها بجميع الممكنات وهو المطلوب.

إذا علمت هذا تعلم أن الشارح قد حذف الاستثنائية من الدليل الأول، ومقدم الشرطية من الدليل الثاني المستدل به على الاستثنائية المحذوفة، وقوله وهو محال إشارة للاستثنائية في الثاني، وإنما كان حدوثها محالا لما يلزم عليه من حدوثه تعالى، لأن المتصف بالحوادث لا يكون سابقا عليها، وما لا يسبقها حادث مثلها.
إن قلت لا نسلم الملازمة في قوله لو اختصت ببعض الممكنات لافتقرت إلى مخصصٍ، لم لا يجوز تعلقها بالجميع، لكن منع منه مانع.
قلت: المانع إن كان مُضادا لصفة لزم عدمها، وعدم القديم محال، وإن كان غير مضاد لها فلا أثر، ولا يمنع من تعلقها بالجميع، وأيضا التعلق نفسي يستحيل أن يمنع منه مانع لأن ما بالذات لا يتخلف، والمانع في حقنا إنما منع وجود الصفة لتعددها بالنسبة الينا لا تعلقها.
(قوله: الواجب للقدرة) أي بالدليل المتقدم. (قوله: لاستحالة اجتماع الضدين) أي وهما القدرة والعجز. إن قلت إن القدرة على تقدير اتصافه بالعجز عن ممكن متعلقة بشيء غير الشيء الذي تعلق به العجز، وهذا لا يوجب اجتماع الضدين.
قلت العلة

(ص) وإيجاد شيء من العالم مع كراهته لوجوده أي عدم إرادته له تعالى أو مع الذهول أو الغفلة

[حاشية الدسوقي]
في تعلق القدرة بالممكنات الإمكان، وحينئذ فهي تتعلق بكل شيء ممكن، فثبوت العجز عن ممكن يلزم عليه اجتماع الضدين العجز والقدرة، وإذا ثبت العجز ارتفعت القدرة.
والحاصل أن هذا المعجوز عنه ممكن، وكل ممكن تتعلق به القدرة ينتج هذا المعجوز عنه مقدور عليه، وهذا يلزم عليه اجتماع القدرة وضدها. (قوله: وإيجاد شيء من العالم) عطف على العجز أي ويستحيل عليه العجز وإيجاد شيء، وفي الكلام حذف أو مع ما عطفت أي أو إعدامه يدل عليه ما ذكره سابقاً من عموم تعلق الإرادة، وكان المناسب لكون المقام مقام عد أضداد الصفات أن يقول وكراهته أي عدم قصده، لكنه عبر بما قال إشارة إلى أن وقوع فرد واحد مثلا من أفراد العالم دون إرادته ينافي إرادته العامة التعلق، لأن خروج فرد منها ينفي العموم، وأحرى خروج جميع العالم عن إرادته، ولأجل التصريح بإبطال مذهب المعتزلة القائلين أنه تعالى لا يريد من الممكنات الشرور والقبائح ككفر الكافر وعصيان العاصي بل هي واقعة بغير ارادة الله تعالى.
(قوله: مع كراهته) الضمير لله، والضمير في قوله لوجوده يعود على الشيء أي يستحيل على الله إيجاد شيء مع كراهته تعالى لذلك الشيء. (قوله: أي عدم إرادته له) إنما فسر الكراهة بما ذكر مع أن التفسير من وظائف الشراح لا المتون لأجل أن يحترز من الكراهة الشرعية التي هي من أقسام الحكم الشرعي، وهي طلب الكف عن الفعل طلبا جازما أو غير جازم، لأنها يصح أن تجتمع مع الإيجاد، فيوجد الله الفعل مع كونه كرهه أي نهى عنه شرعاً كما أضل الله كثيراً من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال، ولدفع ما يقال إن الكراهة إنما تقابل الإرادة إذا كانت بمعنى الميل والشهوة فيقال اشتهى فلان كذا وكرهه، والإرادة بهذا المعنى إنما تكون في حق الحوادث، وأما في حق الله فهي بمعنى القصد، وهي بهذا المعنى لا تقابلها الكراهة.
وحاصل الدفع أن المراد بالكراهة عدم الإرادة لا بغض الشيء، والحاصل أن الكراهة عقلية وشرعية، والعقلية قسمان: عدم إرادة الشيء، وبغض الشيء وعدم الميل له، فالأولى هي التي يستحيل وجود الفعل معها بخلاف الثانية، ففسر المصنف الكراهة بذلك التفسير لبيان أن المراد بها العقلية لا الشرعية، ودفعا لتوهم أن المراد بها البغض للشيء. واعلم أن بين الكراهتين عموما وخصوصا من وجهٍ، فيجتمعان في كفر المؤمن فإن المولى كرهه كراهة عقلية أي لم يرده، وكرهه كراهة شرعية بأن طلب من المؤمن أن يكف عن الكفر

طلبا جازماً، وتنفرد الكراهة العقلية في إيمان الكافر فإن المولى قد كرهه كراهة عقلية أي لم يرده، ولم يكرهه كراهة شرعية بل أمر به، وتنفرد الكراهة الشرعية في كفر الكافر لأنه تعالى نهاه عنه ووقع بإرادته، فوقوعه بإراداته يدل على أنه تعالى لم يكرهه كراهة عقليةً، ودل قوله أي عدم إرادته على أن التقابل بين الإرادة والكراهة تقابل العدم والملكة، لأنه فسر الكراهة بعدم الإرادة.

إن قلت: لا يتعين ما ذكر إلا لو قال المصنف أي عدم إرادته لما من شأنه ان يراد كما تقدم في تعريف العدم والملكة.

قلت: لما فرض ذلك في العالم الذي هو ممكن لم يحتج لذلك القيد هنا؛ لأن شانه أن يراد لإمكانه كذا قيل، وفيه أن هذا الشرط معتبر من جهة المعنى لا من جهة النطق، فكلما صحت فيه الملكة وقابلها عدم كان التقابل تقابل عدم وملكة، وليس من شرط ذلك أن يقال في التقابل عدم كذا عما من شأنه كذا؛ لأن كونه من شأنه أن يقبل كذا معتبر من حيث المعنى لا من حيث النطق، على أن هذا الشرط إنما اعتبر بالنسبة للموصوف لا بالنسبة للمتعلق.

(قوله: أو مع الذهول أو الغفله) عطف على قوله مع كراهته أي إيجاده شيئاً من الكائنات حال كون ذلك الإيجاد مصاحبا للذهول أو الغفلة، قيل إن الذهول أعم من الغفلة، وذلك لأنك إذا تركت الشيء الذي تعرفه حتى زال من عندك فإن زال من القوة المدركة فقط مع بقائه في الحافظة قيل لذلك الزوال غفلة وسهو، وأما الذهول فهو أعم فيقال لزوال الشيء من المدركة فقط، ولزواله من المدركة والحافظة، وأما النسيان فهو خاص بزواله منهما معاً، فالذهول أعم من كل من النسيان ومن الغفلة المرادفة للسهو والنسيان، مباين للغفلة والسهو.

وقيل إن الغفلة أعم

أو بالتعليل أو بالطبع.

(ش) قد عرفت أن حقيقة الإرادة هي القصد إلى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه، وقد تقرر أن إرادته تعالى عامة التعلق لجميع الممكنات فيلزم أن يستحيل وقوع شيء منها بغير إرادة منه تعالى لوقوع ذلك الشيء، وذلك ينفي إرادته تعالى لضد ذلك الواقع؛ وإلا لاجتمع الضدان

[حاشية الدسوقي]

من الذهول، فالذهول هو الغيبة عن الشيء بعد سبق شعور به، والغفلة أعم فهي الغيبة عن الشيء سبق الشعور به أوْ لا.

وقيل: إنهما مترادفان.

فإن قلت: الذهول والغفلة ليسا من أضداد الإرادة، بل من أضداد العلم كالجهل والظن والوهم، والذي من أضدادها الإيجاد بطريق العلة أو الطبع لكونهما ينفيان الاختيار، وكذلك الكراهة العقلية؟

قلت: إن الإرادة في جانب المولى بمعنى القصد لا بمعنى الميل والشهوة كما في حق الحوادث، ولا شك أن الإرادة بمعنى القصد مستلزمة للعلم، والعلم لازم لها، والذهول والغفلة منافيان لذلك اللازم، وكل ما نافى اللازم نافى الملزوم، والمصنف مراده بالضد هنا كل مناف فشمل ما كان بواسطة كهذا. كذا في السكّاني، وظاهره أن الذهول والغفلة لا ينافيان الإرادة إلا بواسطة العلم، وفيه نظر، بل هما منافيان لها بلا واسطة، لأنه لا قصد مع الذهول والعفلة، فهما منافيان لها وإن كانا أيضا منافيين للعلم، ولا منع في منافاة شيء لأشياء.

فإن قلت: حيث جعلنا الذهول والغفلة منافيين للإرادة بسبب منافاتهما للعلم اللازم لها كان مقتضاه أن يجعل الجهل وما في معناه من كل ما كان منافيا للعلم كالظن والوهم من أضداد الإرادة أيضاً، والمصنف لم يجعل ذلك من أضدادها.

قلت: ما ذكرته مسلم؛ لكن لما كان الجهل وما في معناه يقابل العلم لغة وشرعاً حتى إنه لا يذكر في مقابلته غيره من الذهول والغفلة خُصَّ الجهل وما في معناه بمنافاة العلم نظراً للغة والشرع، وأما الذهول والغفلة فكثيراً ما يقابلان بالقصد الذي هو الإرادة، فلذا خصا بمقابلتها. (قوله: أو بالتعليل أو بالطبع) عطف على قوله مع كراهته كالذي قبله، أي إيجاده شيئا من العالم بالتعليل، أي حالة كونه متلبسا بالتعليل أو بالطبع أو بسبب التعليل أي بسبب كونه علة أو طبيعة، فالباء للملابسة أو السببية.

إن قلت: تفسير الكراهة بعدم الإرادة يوجب صدقها على الذهول والغفلة والتعليل والطبع، إذْ الإيجاد مع كل واحدٍ من هذه الأربعة

غير مراد، وحينئذ ففي كلامه تكرار من قبيل عطف الخاص على العام. قلت: المقصود ذكر الواجبات والمستحيلات على وجه التفصيل، ولو استغنى فيها بذكر العام عن الخاص لكان ذلك ذريعة للجهل بكثير من العقائد، لأن إدخال الجزئيات تحت الكليات عسر.
(قوله: قد عرفت أن حقيقة الإرادة هي القصد إلى تخصيص الجائز) أي الأمر الجائز الممكن ببعض ما يجوز عليه، وفيه أن الذي قدمه في الإرادة أنها صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن؛ ولم يعلم مما قدمه أنها القصد، على أن القصد ليس له إلا تعلق تنجيزي قديم، والإرادة لها ثلاثة تعلقات كما مر، وحينئذ لا يظهر تفسيرها بالقصد.
(قوله: وقد تقرر الخ) حاصله أنه قد تقرر أن إرادته تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات سواء كانت خيراً أو شراً، وهذا يستلزم استحالة وقوع شيء من الممكنات ككفر أبي جهل من غير أن يريد المولى وقوع ذلك الممكن، وحينئذ فكفر أبي جهل إنما وقع بإرادته إذ لو وقع بغير إرادته لم تكن إرادته عامة التعلق، والفرض أنها عامة التعلق، وهذا أي استحالة وقوع كفر أبي جهل بغير إرادته المقتضي وقوعه بإرادته ينفي إرادته تعالى لإيمانه، إذ لو أراد إيمانه مع كونه أراد كفره لزم اجتماع الضدين الإيمان والكفر، وهو باطل، فقول الشارح لوقوع ذلك الشيء "ال" فيه للعهد الذكري، أي ذلك الشيء المستحيل وقوعه من غير إرادته، وقوله وذلك أي استحالة وقوع شيء منها بغير إرادته المقتضي أن وقوع جميع الأشياء بإرادته، وقوله وإلا أي وإلا لو أراد ضد ذلك الواقع لاجتمع الخ، هذا حاصل كلامه وفيه نوع مضاربة، لأن أول كلامه وهو قوله وذلك ينفي الخ يقتضي أن المانع من تعلق الإرادة بضد الواقع استحالة وقوع شيء بغير إرادته، وآخر كلامه وهو قوله: وإلا لاجتمع الضدان يقتضي أن المانع من تعلق الإرادة بضد الواقع اجتماع الضدين، والمعول عليه الأخير. وبعد ذلك فاعلم أن للإرادة تعلقين أحدهما عام وهو قبولها لأن يتخصص بها كل ممكن خيراً أو شراً. والثاني خاص وهو تخصيص كل ممكن بالحالة التي هو عليها من ثبوت أو عدم، وإن صح في العقل أن يكون على خلافه، والأول هو التعلق الصلوحي، والثاني هو التنجيزي، إذا تقرر هذا فاعلم
وينفي اتصافه تعالى بالذهول والغفلة لأنهما منافيان للقصد الذي هو معنى الإرادة، وينفي أيضا أن تكون الذات العلية علة لوجود شيء من الممكنات أو مؤثرة فيه بالطبع؛ لأنه يلزم عليه قدم ذلك الممكن لوجوب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة بمطبوعها، وذلك ينافي إرادة وجود ذلك الممكن القديم، لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال إذ هو من باب تحصيل الحاصل؛ ولهذا لما اعتقدت الملحدة من الفلاسفة أهلكهم الله تعالى أن استناد العالم إليه تعالى إنما هو على طريق استناد المعلول إلى العلة قالوا بقدم العالم ونفوا لعنهم الله جميع الصفات الواجبة لمولانا جل وعز من القدرة والإرادة وغيرهما

[حاشية الدسوقي]
أن إرادته لشيء على وجه القبول والصلاحية لا ينفي إرادته لضده على وجه القبول والصلاحية؛ وإلا لزم عدم عموم تعلقها، وإرادته تنجيز الشيء بمعنى تخصيصه وتنجيز إيجاده بالقدرة ينفي إرادته لضد ذلك الواقع، فوقوع كفر أبي جهل بإرادته ينفي إرادته لإيمانه من حيث التعلق التنجيزي لا الصلوحي، وحينئذ فعموم التعلق إنما هو باعتبار الصلوحي، وأما التنجيزي فهو خاص بالواقع، وإرادة الشيء إنما تمنع إرادة ضده بالنسبة للتنجيزي لا للصلوحي، فصدر كلام الشارح ناظر فيه للصلوحي، وآخره وهو قوله وذلك ينفي الخ ناظر فيه للتنجيزي، فاندفع ما يقال إن أول كلامه يعارض آخره، لأن مقتضي كون إرادة الشيء تمنع إرادة ضده يقتضي أن الإرادة غير عامة التعلق، وقد ذكر أولاً أنها عامة التعلق فتأمل.
(قوله: وينفي) أي استحالة وقوع شيء من الممكنات بغير إرادته، (وقوله: أيضا) أي كما نفى إرادته لضد الواقع. (قوله: لأنهما منافيان للقصد الخ) أي فلو اتصف بهما ووقع شيء من الممكنات كان واقعاً بغير إرادته، وقد علمت أن وقوع شيء منها بغير إرادته محال، لوجوب عموم تعلقها بجميع الممكنات. (قوله: وينفي) أي استحالة وقوع شيء من الممكنات بغير إرادته، وقوله أيضا أي كما نفى إرادته لضد الواقع واتصافه بالذهول والغفلة.
(قوله: علة لوجود شيء الخ) أي كحركة الأصبع المؤثرة في حركة الخاتم، فالفلاسفة يقولون إن المولى كحركة اليد أثر في العالم كتأثيرها في حركة الخاتم. (قوله: أو مؤثرة فيه بالطبع) المراد بالطبع هنا الحقيقة كما في تأثير النار بحرارتها فيما تؤثر فيه، والأدوية في الأمراض

ونحو ذلك.
واعلم أن التأثير بالذات إن توقف على وجود شرط وانتفاء مانع فيقال له تأثير بالطبع، وإن لم يتوقف على ذلك فهو التأثير بالعلة كما يأتي.
(قوله: وذلك) أي كون الممكن قديما ينافي الخ. (قوله: لأن القصد إلى إيجاد الموجود محال) علة لقوله ينافي، وفيه أنه عبث لا مُحَالٌ، والمحال إنما هو إيجاد الحاصل. (وقوله: إذ هو أي إيجاد الموجود) من باب تحصيل الحاصل وهو محال، ولا يصح عود الضمير للقصد إلى إيجاد الموجود لأن هذا ليس من تحصيل الحاصل، فإن قدر مضاف صح أي من باب طلب تحصيل الحاصل. (قوله: ولهذا) أي ولا جل وجوب اقتران العلة بالمعلول والطبيعة بالمطبوع قالوا بقدم العالم لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته، ويحتمل أن الإشارة راجعة لمنافاة التعليل والطبع للإرادة أي لا جل ذلك قالوا بقدم العالم لئلا يلزم من حدوثه أن يكون مراداً.
(قوله: الملحدة) أي الزائغين عن طريق الصواب. (قوله: من الفلاسفة) بيان للملحدة أو أن "من" للتبعيض والأول أنسب بالواقع.
(قوله: إنما هو على طريق استناد المعلول إلى العلة) أي لأنهم قالوا واجب الوجود لا يكون إلا واحدا من جميع الوجوه لا تعدد فيه، والواحد من كل وجه إنما ينشأ عنه بطريق العلة واحدٌ، وذلك الذي نشا عن المولى بطريق العلة واحدٌ، وذلك الذي نشأ عن المولى بطريق العلة سموه بالعقل الأول، ثم إن هذا العقل له جهة إمكان من حيث إن الغير أثر فيه، وجهة وجوب من حيث إنه لا أول له لكون علته كذلك، فنشأ عنه من الجهة الأولى بطريق التعليل فُلْكٌ أول، ونشأ عنه من الجهة الثانية بطريق العلة عَقْلٌ ثانٍ مدبر لذلك الفلك، ثم إن العقل الثاني له جهتان أيضا فنشأ عنهما عقل ثالث وفلك ثان، وهكذا إلى فلك القمر، فتكاملت العقول عشرة، والأفلاك تسعة، والعقل العاشر المدبر لفلك القمر يفيض الكون والفساد على ما تحت ذلك الفلك من العنصريات، وأنواعها قديمة وأثر فيها بالتعليل وأشخاصها حادثة.
(قوله: قالوا بقدم العالم الخ) اعلم أن الفلاسفة يقولون العالم إما مجردات أو ماديات، فالمجردات منها ما هو قديم كالعقول العشرة والنفوس الفلكية، ومنها ما هو حادث كالنفوس البشرية، وأما الماديات فالفلكيات قديمة بموادها وصورها وأعراضها من الشكل واللون والضوء ونوع حركتها، وأما شخص الحركة فحادثٌ، وأما العنصريات فإنها قديمة بالنوع أي أنواعها قديمة وأفرادها حادثةٌ، والمراد بالقدم القدم الزماني لا الذاتي كما بيناه فيما تقدم عند تقسيمهم القديم لذاتي وزماني، والحادث كذلك.
(قوله: ونفوا لعنهم الله جميع الصفات) يحتمل أن يكون مستأنفا وهو ظاهر، ويحتمل ارتباطه بما قبله وهو استناد العالم له تعالى على جهة التعليل وهو مشكلٌ؛ لأن استناد العالم له تعالى على وجه التعليل إنما يقتضي نفي صفتي التأثير أعنى القدرة
وذلك كفر صراح، والفرق بين الإيجاد على طريق العلة والإيجاد على طريق الطبع وإن كانا مشتركين في عدم الاختيار أن الإيجاد بطريق العلة لا يتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع، والإيجاد بطريق الطبع يتوقف على ذلك، ولهذا يلزم اقتران العلة بمعلولها كتحرك الأصبع مع الخاتم التي هي فيه مثلاً، ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها كاحراق النار مع الحطب لأنه قد لا يحترق بالنار لوجود مانع وهو البلل فيه مثلا، أو تخلف شرط كعدم مماسة النار له، وهذا في حق الحادث، أما الباري جل وعز فلو كان فعله بالتعليل أو بالطبع لزم قدم الفعل فيهما معا لوجوب قدمه تعالى واقتران الفعل حينئذ بوجوده تعالى، أمَّا على التعليل فظاهر، وأمَّا على الطبع فلا يصح أن يكون ثم مانع وإلا لزم أن يوجد الفعل أبدا لأن ذلك المانع لا يكون إلا قديما

[حاشية الدسوقي]
والإرادة لمنافاتهما الإيجاب الذاتي، وأما العلم وغيره مما ليس للتأثير فالتعليل لا يستلزم نفيه، نعم غير القدرة والإرادة مما ليس من صفات التأثير نفوه لهوس أخر وهو أن الشيء يتكثر بتكثر صفاته، فلو كان له صفات للزم تكثر القديم، والقديم يجب عدم التكثر فيه، ويمكن الجواب بأن يقال قوله: ونفوا جميع الصفات من باب الحكم على المجموع لا على كل فرد.
واعلم أن الذي نفاه الفلاسفة الصفات الوجودية، وأما السلبية فيقولون بها.
إن قلت: هذا الكلام يقتضي أن الفلاسفة لا يثبتون العلم وهو مخالف لما اشتهر من قولهم إن المولى يعلم الكليات ولم يعلم الجزئيات.
قلت: لا مخالفة، وذلك لأن قدماء الفلاسفة ينفون العلم ويقولون إن واجب الوجود موجب، والموجب لا يحتاج في تأثيره إلى شعور

بأثره كاقتضاء ذات الشمس الإضاءة عند من يعتقد أن ذاتها علة لذلك، ولا تحتاج لشعور، وأما متأخروهم كفلاسفة الإسلام الذين حقنوا دماءهم بإظهار الإسلام كابن سينا والفارابي ونظائرهم فيثبتون علمه بالكليات دون الجزئيات لتغيرها، فيتغير العلم بها والواجب لا يتغير، ولأن الجزئي تنطبع صورته في النفس، والصورة مركبة ولا ينطبع المركب إلا في مركب، والواجب لذاته غير مركب.

(قوله: وذلك) أي نفي الصفات كفرٌ. فإن قلت: المعتزلة ينفون المعاني، والراجح عدم كفرهم فما الفرق بينهما؟

قلت: المعتزلة إنما ينفون زيادة المعاني على الذات مع اعترافهم بثبوت أحكامها وهي المعنوية بخلاف الفلاسفة فإنهم ينفون المعاني وأحكامها، فيلزمهم ثبوت أضدادها، فالمعتزلة يقولون إنه عالم بذاته، والفلاسفة يقولون إنه لا علم له أصلاً لا بالذات ولا زائداً عليها، وهذه المقالة وهي نفيهم الصفات إحدى المقالات الثلاث التي كفرت بها الفلاسفة، والثانية نفي المعاد الجسماني وإثبات المعاد الروحاني، والثالثة أن النبوة مكتسبة، وزاد بعضهم رابعة: وهي إنكارهم تعلق علم الله بالجزئيات. وأراد بالفلاسفة كل من كان على عقائدهم الفاسدة ممن كان قبل الإسلام أو بعده. (قوله: ولهذا) أي لأجل عدم التوقف في الأول والتوقف في الثاني. (قوله: مع الخاتم) أي مع تحريك الخاتم، فحركة الأصبع علة في حركة الخاتم، وهما متقارنتان، هذا على ما يقولون، ونحن نقول كل من الحركتين مخلوق لله، ولا يضر تلازمهما عقلاً؛ ألا ترى أن الجوهر والعرض متلازمان عقلاً، وكل منهما مخلوق لله.

(قوله: التي هي فيه) نعت للخاتم، والضمير الأول للخاتم، والثاني للأصبع، أي مع الخاتم التي هي أي الخاتم في الأصبع، أو إنه نعت للأصبع، فالضمير الأول له، والثاني للخاتم أي الأصبع التي هي في الخاتم، وذلك لإطلاق لفظ فيه على كل من الأصبع والخاتم، والأصبع تذكر وتؤنث، كما يصح تأنيث الخاتم بتأويله بالحلية، والأصل في المعنى أن الأصبع في الخاتم، ويقال الخاتم في الأصبع كما يقال القلنسوة في الرأس، وهو مجاز متعارف. (قوله: كإحراق النار) الذي يستفاد من كلام السكّاني حيث فسر الطبع بالحقيقة أن الطبيعة النار المحرقة، وأن المطبوع هو إحراق الحطب أي أن النار المحرقة أثرت في الحطب الإحراق بذاتها.

(قوله: وهذا) أي الفرق الذي ذكرناه بين الإيجاد بالعلة والإيجاد بالطبع من التوقف في الطبيعة وعدمه في العلة في حق الحادث إن قدرنا جواز كونه علة أو طبيعة، وإلا فالفاعل الحقيقي هو الله. (قوله: لزم قدم الفعل) أي لقدم العلة والطبيعة. (قوله: فيهما) أي في حالة ما لو كان فاعلا بالتعليل وحالة ما لو كان فاعلاً بالطبع (قوله: واقتران الفعل) عطف على قدم الفعل من عطف العلة على المعلول أي لزم قدم الفعل لاقتران الفعل بوجوده تعالى حين إذ كان فاعلا بالعلة أو الطبع. (قوله: أما على التعليل) أي اما اقتران الفعل بوجوده تعالى على أنه علة في الفعل فظاهر لأن الإيجاد بالعلة لا يتوقف على شيء أصلا. (قوله: وأما على الطبع) أي وأما اقتران الفعل بوجوده تعالى على أنه فاعل بطبعه فلأنه لا يصح أن يكون في الأزل مانع وجودي منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالى؛ وإنه لما زال المانع وجد الفعل. (قوله: وإلا لزم) أي وإلا لو صح أن يكون في الأزل مانع منع من مقارنة الفعل لوجوده تعالى لزم أن لا يوجد الفعل أصلاً لا في الأزل ولا فيما لا يزال (قوله: لأن ذلك المانع الخ) أي لأن

والقديم لا ينعدم أبداً، ولا يصح تأخر الشرط لما يلزم عليه من التسلسل، فلهذا قلنا فيما سبق إنه يلزم على تقدير التعليل أو الطبع في حقه تعالى قدم المعلول أو المطبوع، وقد قام البرهان على وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى وعلى وجوب القدم والبقاء له جل وعز، فتعين أنه تعالى فاعل بمحض الاختيار، وبطل مذهب الفلاسفة والطبائعيين أذلهم الله تعالى وأخلى منهم الأرض.

والحاصل أن أقسام الفاعل بحسب التقدير العقلي ثلاثة: فاعل بالاختيار وهو الذي يتأتى منه الفعل والترك، وفاعل بالتعليل وهو الذي يتأتى منه الفعل دون الترك؛ ولا يتوقف فعله على وجود شرط ولا انتفاء مانع، وفاعل بالطبع وهو الذي يتأتى منه الفعل دون الترك ويتوقف فعله على وجود الشرط وانتفاء المانع، وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة والطبائعيين، ولم يوجد منها عند المؤمنين إلا واحد وهو الموجد بالاختيار، ثم هو

[حاشية الدسوقي]

ذلك الذي منع من مقارنة الفعل المطبوع الذي هو العالم لوجود طبيعته لا يكون مانعا إلا إذا كان موجودا مع الطبيعة في الأزل

(قوله: والقديم لا ينعدم أبدا) وحينئذ بطل القول بان عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لأجل وجود مانع. (قوله: ولا يصح تأخر الشرط) أي ولا يصح أن يقال إن الفعل المطبوع وهو العالم تأخر عن وجوده تعالى لتخلف شرطٍ في الأزل، فلما حصل الشرط فيما لايزال حصل الفعل، والمراد بتأخر الشرط تخلفه وعدم وجوده في الأزل. (قوله: لما يلزم عليه من التسلسل) يعنى أو عدم القديم وهو المانع، ففي كلامه قصور، وبيان ذلك أنه لو توقف تأثير الطبيعة القديمة على شرط ولم يقارن الفعل المطبوع لطبيعته لعدم ذلك الشرط في الأزل فلما وجد الشرط فيما لا يزال وجد الفعل، فتقول انعدام ذلك الشرط في الأزل إما لمانع أو لفقد شرط آخر، لا يصح أن يكون لمانع لأنه حينئذ قديم فلا توجد العوالم إلا إذا وجد الشرط، ولا يوجد الشرط إلا إذا زال ذلك لمانع، فيلزم عدم القديم، وإن كان انعدام ذلك الشرط لتخلف شرط آخر فتخلف ذلك الشرط الآخر لا يصح أن يكون لمانع لما سبق، فيكون لتخلف شرط ثالث، وتخلف هذا الشرط الثالث لا يصح أن يكون لمانع لما سبق فيكون لتخلف شرط رابع وهكذا كل شرط انعدم فانعدامه لانعدام شرطه وهلم جرا، فحيث وجدت العوالم فوجودها بوجود تأثير الطبيعة، ولا يوجد تأثير الطبيعة إلا بوجود الشروط جميعها التي كان تخلف كل واحد منها لتخلف الآخر فيقع بوجود العوالم التسلسل لوجود شروط لا نهاية لها، والتسلسل محال فما أدى إليه وهو أن عدم مقارنة الفعل المطبوع لوجوده تعالى لفقد شرط باطل.

(قوله: فلهذا) أي لأجل ما ذكرناه من بطلان عدم المقارنة لوجود مانع أو فقد شرط. (قوله: بحسب التقدير العقلي) أي لا بحسب الواقع إذ الواقع أن الفاعل واحد وهو الفاعل المختار. (قوله: وهو الذي يتأتى منه الفعل والترك) أي وذلك كالكاتب بالنسبة لكتابته، والمتحرك غير المرتعش بالنسبة لحركته عند القدري لا عند السني القائل بعدم تأثير القدرة الحادثة في الأفعال المقارنة لها، ودخل في الفاعل بالاختيار من يقول إن الفاعل يؤثر بقوة يودها في الأسباب من حيث إن موضع القوة فاعل بالاختيار، وجعله ابن دهاق من قسم التأثير بالطبيعة نظراً لذي القوة، فالتأثير بالطبيعة عنده قسمان: لأن الطبيعة كالنار مثلا مؤثرة إما بذاتها أو بقوة فيها.

والحاصل أنه إن اعتبر معطي القوة دخل في الفاعل المختار، وإن اعتبر ذو القوة كان من التأثير بالطبيعة.

(قوله: ولا يتوقف فعله الخ) أي كما يقول الفلسفي في حركة اليد مع حركة المفتاح فإنه يستحيل أن يمنع من حركة المفتاح أو الخاتم الكائنين في اليد عند حركتها مانع. (قوله: وفاعل بالطبع) أي بطبعه وذلك كما يقول الطبائعي أن النار تؤثر بطبعها وذاتها في إحراق الحطب، والأدوية تؤثر بذاتها النفع في الأمراض، لكن تأثير النار والأدوية في الإحراق والنفع يتوقف على وجود شرط وانتفاء مانع كالقرب ونفي البلل في النار، ولم يذكروا في هذا القسم السبب بأن يقولوا إن تأثير الطبيعة يتوقف على وجود سبب وشرط وانتفاء مانع، لأن السبب عندهم نفس الطبيعة، فليس عندهم سبب خارج لتأثيرها إذ لو كان هناك سبب خارج لتأثيرها لم يكن التأثير ذاتياً لها، والفرض أنها عندهم تؤثر بذاتها.

(قوله: وهذه الأقسام الثلاثة كلها موجودة عند الفلاسفة) قضيته أنهم يقولون بوجود الفاعل بالاختيار وهو مناف لما قدمه من أن الفلاسفة يسندون العالم إليه تعالى على طريق إسناد المعلول إلى العلة، وقد يجاب بأن مراده أن الأقسام الثلاثة موجودة عند الفلاسفة بالنسبة للخلق لا بالنسبة للحق، فالفاعل من الخلق إما فاعل بالاختيار كالكاتب، وإما فاعل بالعلة كحركة اليد، وإما فاعل بالطبع كالنار، وأما الحق فهو فاعل بالتعليل فقط عندهم قبحهم الله. (قوله: ولم يوجد منها) أي من الأقسام الثلاثة. (قوله: عند المؤمنين) أن سنيهم ومعتزليهم فهم يوافقونا على أنه لا فاعل إلا الموجد

خاص بواحد وهو مولانا جل وعز، إذ لا موجد سواه تبارك وتعالى، ومهما جرى لفظ التعليل في عبارات أهل السنة فليس مرادهم به إلا ثبوت التلازم بين امرٍ وأمرٍ إما عقلا أو شرعا من غير تأثير العلة في معلولها البتة، فاعرف ذلك ولا تغتر بظواهر العبارات فتهلك مع الهالكين، وإنما فسرنا الكراهة بعدم الإرادة لنحترز بذلك من الكراهة التي هي من أقسام الحكم الشرعي، وهي طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم، فتلك يصح أن تجتمع مع الإيجاد؛ فيوجد الله تعالى الفعل مع كراهته له أي نهيه عنه كما أضل الله كثيرا من الخلق مع نهيه لهم عن ذلك الضلال، أما الكراهة بمعنى عدم إرادة الله تعالى الفعل فيستحيل اجتماعها مع الإيجاد؛ إذ يستحيل أن

يقع في ملك مولانا جل وعز مالا يريد وقوعه، فتنبه لهذه النكتة العجيبة في ذلك التقييد الذي قيدنا به الكراهة في أصل العقيدة وبالله تعالى النوفيق.
(ص) وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل وما في معناه

[حاشية الدسوقي]
بالاختيار لكنهم قسموه إلى قديم وهو صانع العالم، وإلى حادث وهو العبد، لأنه عندهم يخلق أفعاله الاختيارية بقدرته الحادثة ولم يكفروا بهذا القول لأنهم يقولون إن قدرته التي أوجد بها الفعل مخلوقة لله، وأما أهل السنة فيقولون الفاعل المختار ليس إلا المولى سبحانه وتعالى، وإلى هذا قال الشارح بعد ثم هو خاص بواحد وهو الله لإخراج بعض ما دخل فيما قبله وهو مذهب أهل الاعتزال، أي ثم بعد اتفاقنا مع المعتزلة على أنه ليس إلا فاعل بالاختيار نفارقهم في أنه مختص بالمولى فقط دون العبد.
فإن قلت: إن المعتزلة يقولون بالتولد وهو أن يُوجبَ فِعلٌ لفاعله فِعْلاً آخر، فيقولون إن العبد خلق حركة أصبعه وتولد منها حركة الخاتم، فرجع كلامهم إلى ان حركة الأصبع علة لحركة الخاتم، وحينئذ فهم يقولون بالفاعل بالعلة.
وأجيب بأن مرادهم أن العبد فاعل بالاختيار للحركتين، غاية الأمر أن إحداهما مباشرة والأخرى بواسطة، وليس مرادهم ما رجع إليه كلامهم. وانظر قول الشارح: ولم يوجد عند المؤمنين إلا واحد مع أن جماعة من المحققين كالفخر والسعد والسيد قالوا إن إسناد صفاته تعالى لذاته بالإيجاب أي أن ذاته تعالى أثرت في صفاته بطريق العلة، فالصفات عندهم ممكنة لذاتها وواجبة لغيرها، وقالوا: إن تأثيره في الصفات بطريق الإيجاب مستثنى من إطلاق أنه سبحانه فاعل بالاختيار، فعندهم لا واجب بالذات إلا الذات، وهذا القول لم يرتضه المصنف ولا غيره من المحققين، وشنعوا على القائلين به.
والحق أن صفاته تعالى واجبة لذاتها مثل ذاته، وأنه تعالى فاعل بالاختيار فقط، ولم يؤثر بالعلة في شيء، ولعل هذا القول لما كان ساقطاً عن الاعتبار صار كأنه لم يقل به أحد من المؤمنين. (قوله: لا موجد سواه) أي والعبد إنما هو كاسب بفعله خيراً كان أو شر أو سيأتي تحقيق ذلك في برهان الوحدانية (قوله: فليس مرادهم به إلا ثبوت التلازم بين أمر وأمر) أي فلا نتوهم من قولهم النار علة للإحراق مثلا أن النار مؤثرة للإحرق، بل مرادهم أنهما متلازمان في العادة، وقد تتخلف، وكذا قولهم العلة في تعلق القدرة بالممكنات الإمكان ليس معناه أن الإمكان أثر في تعلق القدرة بالممكنات بل المراد أنهما متلازمان عقلاً متى وجد الإمكان في شيء تعلقت به القدرة وإن انتفى الإمكان عن شيء انتفى تعلق القدرة به، وكذا قولهم العلة في وجوب النية في الوضوء كونه عبادة ليس المراد أن الكون عبادة أثر في وجوب النية بل المراد أنهما متلازمان شرعاً. (قوله: فتلك) أي الكراهة الشرعية (قوله: لهذه النكتة) أي وهي تفسير الكراهة بعدم الإرادة لأجل التحرز عن الكراهة الشرعية، والنكتة: مأخوذة من النكت وهو الحفر في الأرض بعود مثلاً فيؤثر فيها، وقد تطلق النكتة على الأمر الدقيق كما هنا لأن الإنسان عندما يتدبر أمراً دقيقا ويفكر فيه يحفر في الأرض وهو لا يشعر فتسمية الشيء الدقيق بالنكتة من باب تسمية الشيء باسم مجاوره، وهو مجاز متعارف. (قوله: في ذلك التقييد) أي الحاصلة بهذا التقييد، وكان الأولى أن يعبر بالتفسير بدل التقييد، وقوله في أصل العقيدة الإضافة بيانية. (قوله: الجهل) أي سواء كان بسيطاً وهو عدم العلم بالشيء عما من شأنه العلم به، وذلك بأن لا يدرك الشيء أصلاً لا على ما هو به ولا على خلاف ما هو به، أو مركبا وهو إدراك الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع، والتقابل بين العلم والجهل البسيط من تقابل العدم والملكة، وأما التقابل بين العلم والجهل المركب فهو من تقابل الضدين لأنهما أمران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد، وبينهما غاية الخلاف، والجهل يقال بالاشتراك على الأمرين، وإنما سموا الثاني مركبا لاستلزامه لجهلين وهما الجهل بالشيء أي عدم إدراكه والجهل بأنه جاهل مثلاً اعتقاد الفلاسفة قدم العالم جهل مركب مستلزم لجهلين عدم إدراكهم لما ثبت للعالم في الواقع وجهلهم بأنهم جاهلون لذلك، أي مخطئون في اعتقادهم، وإذا علمت أن المراد بالتركب الاستلزام يندفع عنك ما يقال كل مركب لا بدله من أجزاء يتركب منها، والجهل المركب لا يصح تركبه من بسيطين لأنه وجودي والبسيط عدمي والوجودي لا يتركب من
بمعلوم ما، والموت ولصمم والعمى والبكم.

(ش) مراده بما في معنى الجهل الظن والشك والوهم والنسيان والنوم وكون العلم نظريا ونحو ذلك، وبالجملة فالمراد به كل ما شارك الجهل في مضادته للعلم، وإنما كان في معنى الجهل لمنافاتها العلم حسب منافاة الجهل له.

[حاشية الدسوقي]

العدمي ولا من مركبين لتركب الشيء من نفسه ولا من بسيط، ومركب لتركب الشيء من نفسه ومن غيره، ولأن المركب من الوجودي والعدمي عدمي، مع أن الجهل المركب وجودي لا عدمي فتأمل. (قوله: بمعلوم) أي بشيء شأنه أن يعلم. (وقوله: ما) يحتمل أن تكون اسمية نعتا لمعلوم أي بمعلوم أي معلوم كان سواء كان كثيراً أو قليلاً، ويحتمل أن تكون حرفا زائدا للتأكيد. وقوله بمعلوم يحتمل تعلقه بالجهل لكنه يلزم عليه الفصل بين المصدر ومعموله بالمعطوف، وهو قوله وما في معناه، ويحتمل أن يكون متعلقا بالضمير العائد على الجهل من قوله وما في معناه بناء على مذهب الكوفيين وابن جنى والرماني والفارسي من جواز إعمال ضمير المصدر في الظرف والجار والجرور، لأن الضمير لما عاد على ما يصح التعلق به صح التعلق به. (قوله: والموت) هو عند أهل السنة صفة وجودية قائمة بالميت يمكن رؤيتها تمنع اتصافه بالإدراك، وعلى هذا فالتقابل بين الحياة والموت من تقابل الضدين، ويدل لما قاله أهل السنة قوله تعالى: {الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ} [الملك: ٢]، والخلق إنما يتعلق بالوجودي. وقيل: إن الموت عدم الحياة عما من شأنه ان يكون حياً، وعلى هذا فالتقابل بين الموت والحياة من تقابل العدم والملكة، وأجابوا عن الآية بأن المراد بالخلق التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي، أو في الكلام حذف مضاف أي خلق أسباب الموت. وقيل: إن الموت عدم الحياة مطلقاً، فالجماد يوصف بالموت على هذا القول دون القولين الأولين، وعلى هذا القول فالتقابل بين الموت والحياة تقابل النقيضين.

فإن قلت: كان الأولى على قياس ما تقدم أن يقول والموت وما في معناه أي من الجمادات لمنافاتها للحياة مثل منافاة الموت لها.

قلت: ما ذكرته مسلم لكن لما لم يصرح أحد من المجسمة بكونه جماداً لم يحتج للتنبيه عليه.

فإن قلت: لم ينقل عن المجسمة أيضا وصفه بالموت ولا بالجهل فيلزم على ما ذكرت أن لا ينبه عليها كما لم ينبه على ما أورد عليه.

والجواب: أنه وإن لم ينقل عنهم وصفة بالموت ولا بالجهل إلا أنهم قالوا بما لا يتأتى ذلك عادة وهو كونه تعالى جسماً حياً، ومن صفات الجسم الحي قبول الجهل والموت، فنبه المصنف على استحالة ذلك عليه تعالى.

(قوله: والصمم) وهو صفة وجودية تمنع من السمع والعمى صفة وجودية تمنع من الإبصار عند أهل السنة، وعند المعتزلة الصمم عدم السمع عما من شأنه السمع، والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً، فالتقابل بين السمع والصمم تقابل الضدين على مذهب أهل السنة، وتقابل العدم والملكة على ما عند المعتزلة، وكذا يقال في التقابل بين العمى والبصر.

(قوله: والبكم) هو صفة وجودية تسمى بالخرس تمنع من الكلام عند أهل السنة، فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل الضدين، وعند المعتزلة عدم الكلام عما من شأنه الكلام، فالتقابل بينه وبين الكلام تقابل العدم الملكة.

(قوله: وكون العلم نظريا) أي لأن العلم النظري ما توقف على دليل، فيقتضي سبق الجهل وإلا كان تحصيل حاصل وهو محال. (قوله: ونحو ذلك) أي من السهو والغفلة والغشيان والسكر والجنون، وكون العلم ضروريا بمعنى ما قارنه ضرر أو حاجة كعلمنا بألمنا وجوعنا، لأن هذا المعنى يستحيل عليه تعالى لاستحالة الضرر والحاجة عليه تعالى، فالضروري بهذا المعنى حادث، ومن لوازمه القيام بذات حادثة، وعلم الله قديم، ومن لوازم الوصف القديم قيامه بذات قديمة، وتنافي اللوازم بدل على تنافي الملزومات، وحينئذ فالعلم الضروري بهذا المعنى مناف لعلم الله، وأما الضروري بمعنى ما يحصل بغير نظر فإن هذا وإن كان صحيحا في نفسه لكن لا يجوز إطلاقه شرعاً لما يوهمه اللفظ من الضرر والحاجة، فإطلاق الضروري على علمه تعالى بالمعنى الأول ممتنع لفظاً ومعنى، وإطلاقه عليه بالمعنى الثاني ممتنع لفظاً لا معنى. (قوله: وإنما كان) أي ما ذكر. (قوله: حسب) أي مثل منافاة الجهل له. إن قلت: منافاة العلم للجهل المركب على وجه التضاد، وليس كل الأمور المذكورة كذلك.

قلت: إنه إنما عبر بالمنافاة وهي أعم.

والمراد بالصمم والعمى في هذا الموضع عدم السمع والبصر أصلاً بوجود ما ينافيهما أو غيبة موجود ما من الموجودات عن صفتي السمع والبصر لما سبق من وجوب تعلقهما بكل موجود، والمراد بالبكم عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده وفي معناه السكوت وفي معناه كونه بالحرف والصوت؛ إذا الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات ولو بلغ غاية البلاغة والفصاحة وكان كمالا بالنسبة إلى الحوادث الناقصة فهو بالنسبة إلى مقام الألوهية الأعلى نقيصة عظيمة إذ فيه رذيلتان:

إحداهما: رذيلة العدم الذي يجب للحروف والأصوات سابقاً ولاحقاً، ويستلزم حدوث من اتصف به وأي نقيصة أعظم من

[حاشية الدسوقي]

(قوله: والمراد بالصمم والعمى الخ) اعلم أن للصمم حقيقتين: حقيقة عامة وحقيقة خاصة، فحقيقته العامة عدم السمع بسبب وجود آفة تمنعه، وهذا المعنى محال في حق الله، وجائز في حقنا، وحقيقته الخاصة بالله غيبةُ موجودٍ ما من الموجودات عن صفة السمع بحيث لا تتعلق بذلك الموجود، كذا العمى حقيقته العامة عدم البصر بسبب وجود آفة تمنع منه، والخاصة بالله غيبة موجودٍ عن صفة البصر. إذا علمت هذا فقول الشارح والمراد بالصمم والعمى في هذا الموضع أي مقام الاستحالة على الله احترازا من الصمم والعمى في حق الحوادث، فإنهما عبارة عن عدم السمع والبصر بالكلية لوجود آفه فقط. وأما عدم السمع والبصر لغيبة موجود فلا يقال له صمم ولا عمى بالنسبة لهم، والحاصل أن المراد بالصمم والعمى في مقام الاستحالة على الله ما يشملهما بالمعنى العام والخاص بالله تعالى.

(قوله: بوجود ما ينافيهما) يحتمل أن تكون الباء للسببية أي بسبب وجود ما ينافيهما، أي بسبب وجود الآفة وهي الصفة الوجودية المنافية لهما، وهذا لا ينافي ما سبق من أن الصمم والعمى وجوديان عند أهل السنة، لأن العدم المقيد يطلق على الوجودي، ويحتمل أنها للتصوير أي عدم السمع والبصر المصور ذلك العدم بوجود الصفة المنافية لهما. (قوله: أو غيبة الخ) هو إما بالرفع عطفا على عدم، أو بالجر عطفا على وجود، وعلى كل من الاحتمالين فقد أشار المصنف إلى أن ضد الصفة ما كان منافيا لها سواء كان منافيا لها من حيث ذاتها أو كان منافيا لها من حيث تعلقها، ولذا عَدَّ العجز عن ممكن ما ضداً للقدرة، والجهل بمعلوم ما ضداً للعلم، وغيبة معلوم ما ضداً للسمع والبصر، وذلك لأجل ما يجب لها من عموم التعلق، إذ لو لم يجب العموم لما حصلت المنافيات كما في الشاهد؛ إذ تتعلق قدرتنا بشيء وتعجز عن آخر، ونفهم شيئا ونجهل آخر، ولذلك قيد ذلك بقوله هنا كما تقدم.

(قوله: عدم الكلام أصلا بوجود آفة تمنع من وجوده) أي بسبب وجود الصفة الوجودية المانعة من وجوده، وهي الخرس أو المصور بوجود آفة تمنع، فالباء إما للسببية أو للتصوير، وعلى كل حال لا يعارض ما تقدم لنا من أن التقابل بين الكلام والبكم من تقابل الضدين عند أهل السنة، أما على الثاني فظاهر، وأما على الأول فلأن العدم المقيد قد يطلقونه على الأمر الوجودي.

واعلم أن عندنا بكما وسكوتا وكل منهما لساني ونفساني، فالسكوت اللساني ترك الكلام مع القدرة عليه، والبكم اللساني ترك الكلام لا مع القدرة عليه بل مع العجز عنه، وأما البكم النفساني فهو ترك الكلام النفسي عجزاً، وأما تركه مع القدرة فسكوت نفساني، أما السكوت اللساني فأمره ظاهر، وأما النفساني فيتأتى فيما إذا كان الشخص نائما أو مستيقظا ولم يُجْرِ على قلبه شيئاً، والبكم اللساني يتأتى فيما إذا قام به آفة تمنعه من النطق، وأما النفساني فيتأتى فيما إذا قام به مرض منعه من إجراء شيء على قلبه.

إذا علمت ذلك فاعلم أن المراد هنا بالبكم البكم النفساني لأنه هو المضاد لكلامه تعالى النفساني الذي هو صفة أزلية قائمة بذاته. (قوله: وفي معناه السكوت) أي وفي معنى البكم النفساني السكوت النفساني. (قوله: وفي معناه كونه بالحرف والصوت) أي وفي معنى البكم كونه بحروف وأصوات، ثم إن كونه بحروف وأصوات لا ينافي الكلام في الشاهد لكنه ينافيه في الغائب، فقوله وفي معناه كونه بالحرف والصوت يحتمل أن المراد بكونه في معناه أنه مثله في منافاة الكلام، وذلك لأن الكلام إذا كان بحروف وأصوات كان حادثا، والحادث لا يقوم إلا بحادث، وكلامه تعالى قديم لا يقوم إلا بقديم، والتنافي في اللوازم يدل على التنافي في الملزومات، ويحتمل أن المراد بكونه في معنى البكم أنه مثله في الاستحالة لا في الضدية أي المنافاة، وكأنه قال كما يستحيل اتصافه تعالى بالبكم يستحيل كون كلامه بحروف وأصوات، والضدية للأول دون الثاني، لكن في هذا خروج عن ما المصنف في صدده من الأضداد.

(قوله: إذ الكلام الخ) الكلام مبتدأ خبره قوله: "هو بالنسبة الخ"، (وقوله: الأعلى) نعت لمقام. (قوله: إذ فيه) أي الكلام الذي بحروف وأصوات. (قوله: ويستلزم) عطف على "يجب"، ووجه الاستلزام أن الكلام الذي بحروف وأصوات يجب له العدم والحدوث نقيصة الحدوث الملازمة ربقة الافتقار على الدوام.

الثانية: رذيلة البكم الذي هو لازم للحروف والأصوات؛ لأنه لما استحال اجتماع حرفين في آن واحد فضلا عن الكلمتين فضلا عن الكلامين تبكم المتكلم بالحرف والصوت واحتبس عن أن يدل على معلومات له في آن واحد بصفة الكلام المركب من الحروف والأصوات، فلو كان كلام مولانا تعالى بالحروف والأصوات لزم زيادة على رذيلة الحدوث اتصافه سبحانه وتعالى عن ذلك بالحبسة التي هي أصل البكم عن الدلالة على معلوماته التي لا نهاية لها بصفة الكلام، بل يلزم الحبسة عن الدلالة به في آن واحد على معلومين له فاكثر، فقد ظهر لك بهذا أن الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات وما في معناه من كلامنا النفسي ملازمان لمعنى البكم، فيستحيل اتصاف مولانا جل وعز بمثلهما، وإن الواصف لمولانا جل وعز بذلك مستنداً إلى أن مثل ذلك في حقنا كمال ينفي عنا رذيلة البكم قد وصفه تعالى بنقيصة عظيمة تعالى عنها علوا كبيراً، ونظيره في ذلك نظير من عرف بأنَّ نهيق الحمير وأصواتها كمال في حقها وكذا نباح الكلاب كمال في حقها فَيُسْأل عن كلام مَلِكٍ من الملوك لم يسمع قط كلامه؟ فقال هو مثل نهيق الحمير ونباح الكلاب معتقدا أن ذلك الصوت منهما لما كان كمالا يمنع من اتصافهما برذيلة البكم لزم أن اتصاف الملك بمثل هذا كمال في حقه ينفي عنه رذيلة البكم، ومن المعلوم ضرورة أن الواصف للملك بمثل هذا قد استنقصه غاية الاستنقاص، ووصفه بأقبح أنواع البكم بالنسبة إلى نوعه الإنساني، وإن لم يكن بكما بالنسبة إلى نوع الحمير ونوع الكلاب، ولا شك أن كلامنا وإن بلغ الغاية في البلاغة والحسن بالنسبة إلى كلام الله أدنى بما لا حصر له من نهيق الحمير ونباح الكلاب بالنسبة إلى أفصح كلام وأعذبه؛ إذْ الحوادث كلها لا تفاضل بينها لذواتها، بل ما يقوم ببعضها من صفة نقص أو كمال يصح أن يقوم بغيرها من سائر ذوات الحوادث، ومولانا سبحانه الفاعل بمحض اختياره هو الذي فاوت فيما بينها، وخص منها ما شاء بما شاء من صفة نقص أو كمال

[حاشية الدسوقي]

والكلام صفة للذات ملازم لها، ومن المعلوم أنه يلزم من حدوث أحد المتلازمين حدوث الأخر. (قوله: نقيصة الحدوث) الإضافة بيانية. (قوله: ربقة الافتقار) الربقة قطعة حبل تجعل في عنق الدابة، وإضافة ربقة للافتقار من إضافة المشبه به للمشبه، ووجه الشبه اللزوم في كلٍ. (قوله: والثانية رذيلة البكم) وهذه الرذيلة هي المناسبة لما الكلام بصدده. (قوله: لأنه لما استحال الخ) الضمير للحال والشأن. (قوله: واحتبس) عطف تفسير على قوله تبكم. (قوله: أصل البكم) الإضافة بيانية إذ الحبسة هي البكم. (قوله: عن الدلالة) متعلق بالحبسة، وقوله بصفة الكلام متعلق بالدلالة. (قوله: بل يلزم الخ) إضراب انتقالي فيه معنى الأول وزيادة. (قوله: لمعنى البكم) الإضافة بيانية. (قوله: بمثلهما) أي بمثل كلامنا الذي بحرف وصوت، وبمثل كلامنا النفسي. (قوله: وإن الواصف) عطف على قوله إن الكلام الذي يكون بالحروف والأصوات، وقوله بذلك أي بالكلام الذي بحرف وصوت. (قوله: رذيلة البكم) الإضافة بيانية.

وحاصله أنه إذا قيل الكلام بالحروف والأصوات كمالٌ في حقنا لزوال البكم به، فليكن المولى متصفاً به ليكون كمالاً في حقه.

فيقال في رده أنه يلزم على اتصافه بذلك نقيصة الحدوث له تعالى، ويلزم عليه نقيصة عدم دلالته على معلومات في آن واحدٍ، ولا يلزم من كونه كمالاً في حق الحادث كونه كمالاً في حق الله. (قوله: نظيره الخ) حاصله أن من قال إن كون كلام الله بحروف وأصوات كمال في حقه كما إنه كمال في حقنا نظير من قال نهيق الحمير كمالٌ في حقها لأنه ينفي عنها رذيلة البكم فسئل عن صفة كلام ملك عظيم لم يسمع كلامه فقال كلامه كنهيق الحمير فكما أن نهيق الحمير كمال في حقها فليكن كمالاً في حقه فإنه يستحق العقوبة من الملك، لأنه قد استنقصه ووصفه بالبكم بالنسبة للنوع الإنساني، وإن لم يكن البكم حاصلا عند النهيق بالنسبة للحمير.

(قوله: ولا شك أن كلامنا الخ) حاصله أن نباح الكلاب ونهيق الحمير وإن كان كمالا في حقهما لمنعه رذيلة البكم عنهما لكن إذا نسبته لكلام البلغاء تجده نقصاً، وكذلك إذا نسبت الكلام الفصيح لكلام الله القديم تجده نقصا؛ لكن هذا النقص أشد من النقص الحاصل

من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب للكلام البليغ.
(قوله: أدنى بما لا حصر له) أي: أدنى بمراتب لا حصر لها بألف أو ألفين ولا بغير ذلك من العدد. (قوله: إذ الحوادث الخ) علة لقوله أدنى، أي وإنما كان نسبة الكلام البليغ لكلام الله أدنى من نسبة نهيق الحمير ونباح الكلاب لكلام البلغاء لأن الحوادث كلها مستوية بالنظر لذاتها والتفاضل بينها إنما جاء من قيام بعض الصفات ببعضها دون بعض، فالعالم والجاهل مستويان بالنظر لذاتهما والتفاضل بينهما إنما جاء من قيام صفة العلم بأحدهما وقيام الجهل بالآخر، ومن الجائز أن يقوم بالجاهل ما قام بالعالم، فإذا كان الجاهل ناقصا بالنسبة للعالم مع استوائهما بالنظر لذاتهما لزم من ذلك نقصان الحادث عن القديم نقصا لا حد له إذ لا اشتراك بينهما ولا مناسبة.
والحاصل أنه إذا حصل النقص في الحوادث مع الاشتراك فليكن النقص لا حصر له في الحادث مع القديم الذي لا مشاركة بينه وبينه ولا مناسبة.

١٢.١٥ مبحث الجائز في حقه تعالى

فإذا كان كمال بعضها نقصا عظيما بالنسبة إلى غيره مما يقبل صفته ويشاركه في الحدوث فكيف يكون الحال فيمن يصف المولى العظيم الذي لا مثل له ولم يشارك شيئاً سواه في جنس ولا نوع بمثل أوصاف الحوادث الناقصة التي هي كمال لائق بنقصانها، وهي أنقص شيء وأرذله بالنسبة إلى جناب المولى الكريم الكبير المتعال، وقد ورد عن سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام أنه كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة وسماع كلام الله سبحانه وتعالى إلى مدةٍ لئلا يسمع كلام الناس؛ فيموت من شدة قبحه ووحشته حقيقة بالنسبة إلى كلام الله تعالى القديم المثال، ولا يستطيع أن يسمع كلام الخلق حتى تطول به المدة وينسيه الله تعالى ما ذاق من لذة ذلك الاستماع لكلامه تعالى، وقد نقل ابن عطاء الله رضي الله تعالى عنه عن مكين الدين الأسمر وكان من الأبدال أنه رأي في المنام حوراء فكلمته فبقى نحو شهرين أو ثلاثة أشهر لا يستطيع أن يسمع كلاما إلا تقيأ فانظر هذا الأمر كيف صار كلام الناس بالنسبة إلى كلام الحور الذي هو من جنس كلامهم أدنى وأقبح من صوت الحمير ونباح الكلاب بالنسبة إلى كلام الناس؛ إذ لا نجد من يتقايأ بسماع صوت الحمير ونباح الكلاب ولو سمعه أثر سماع أفصح كلام وأعذبه فكيف يكون نسبة كلام الخلق إلى كلام الخالق سبحانه وتعالى الذي جل عن المثل في ذاته وصفاته وأفعاله تبارك وتعالى، وباقي الكلام واضح.
(ص) وأضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه
(ش) يعنى أنك إذا عرفت كون ضد القدرة العامة العجز عن ممكن ما لزم أن يكون ضد الصفة المعنوية اللازمة للقدرة وهي كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات كونه عاجزاً عن ممكن ما، وهكذا كل صفة معنى، فإن ضدها ضد الصفة المعنوية اللازمة لها وبالله التوفيق.
[مبحث الجائز في حقه تعالى]
(ص) وأما الجائز في حقه تعالى

[حاشية الدسوقي]
(قوله: فإذا كان كمال بعضها) أي مثل نهيق الحمير، وقوله بالنسبة لغيره أي مثل كلام البلغاء. (قوله: فإذا كان الخ) أي فإذا علمت ما ذكرناه لك من استواء الحوادث بالنظر لذاتها وأن التفاضل بينها إنما جاء من قيام بعض الصفات ببعض، ولو شاء المولى جعل صفة الكمال القائمة بالفاضل قائمة بالمفضول وبالعكس فنذكر لك كلاماً يناسب ما نحن فيه فنقول: إذا كان كمالُ بعضِ الحوادثِ نقصاً بالنسبة لغيره كنهيق الحمير فإنه كمال في حقها وهو نقص بالنسبة لكلام البلغاء القابلين لصفة الحمير وهو النهيق كما أن الحمير قابلة لصفة البلغاء وهو كلامهم البليغ. (قوله: فكيف يكون الحال الخ) أي فهو في غاية النقص.
والحاصل أننا وجدنا النقص بين العبيد بعضهم مع بعض مع اشتراكهم في الحدوث وقابلية الصفة فما بالك به بين القديم والحادث اللذين لا اشتراك بينهما، فالنقص حينئذ أدني من الأول بمراتب لا حصر لها. (قوله: بمثل أوصاف الحوادث) متعلق بقوله يصف المولى. (قوله: وقد ورد الخ) أتى بهذا إشارة إلى أن بين كلام الحوادث وكلام الله بونا بعيداً.

واعلم أنه وقع خلاف بين أهل السنة هل موسى سمع كلام الله القديم أو سمع كلاماً مركبا من حروف وأصوات خلقه الله وصار موسى يسمعه من كل ناحية: قولان والمعتمد الأول، فلذا مشى عليه الشارح فقصده إفادة أنه لا مناسبة بين كلام الحوادث المركب من الحروف والاصوات وبين كلام الله القديم. قيل إن السبب في انبساط النفس بالصوت الحسن والتذاذها بسماعه أن الأرواح سمعت كلام الله القديم الذي هو ألذ الاشياء. (قوله: لا يستطيع الخ) عطف على "يَسُدُّ". (قوله: وباقي الكلام) أي وهو الموت واضح لا يحتاج لشرح، وقد سبق ما فيه من كونه أمراً وجوديا أو عدمياً، والتقابل بينه وبين الحياة. (قوله: وأضداد الصفات المعنوية الخ) لما تكلم على أضدادا لمعاني أفاد أن أضداد المعنوية مستفادة من أضداد المعاني، فتأخذ لازم ضد المعنى وتجعله ضدا للمعنوية اللازمة لها، لأنه يلزم من تنافي الملزومات تنافي اللوازم فكل ما نافى الملزوم كالحيوان نافى اللازم كالناطق. فإن قلت: قد تتنافى الملزومات ولا تتنافى اللوازم ألا ترى أن الإنسان والفرس متباينان، وتلزم كلا منهما الحيوانية. أجيب بأن قولهم تنافي الملزومات يوجب تنافي اللوازم مرادهم اللوازم المساوية للملزومات كالناطقية والصاهلية، وكالمعنوية فإنها لازمة للمعاني لزوما مساوياً، فخرج اللازم الأعم كالحيوانية فإن تنافي الملزومات لا يوجب التنافي فيه. (قوله: واضحة من هذه) أي من أضداد المعاني أي واضحة وضوحاً نشأ من أضداد المعاني، وذلك لأن الأحوال المعنوية لا تعقل على حيالها ولا تماثل ولا تخالف ولا تضاد إلا بالنظر للمعاني.

(قوله: فإن ضدها ضد الصفة المعنوية) أي فإن لازم ضدها ضد للصفة المعنوية فلابد من هذا التقدير حتى تصح العبارة.

[مبحث الجائز في حقه تعالى]

(قوله: في حقه تعالى) في بمعنى اللام، والحق بمعنى الذات، أي وأما الذي يجوز بالنسبة لذاته أن تفعله، فليس الجائز وصفاً يقوم بذاته، بل هو وصف راجع لتعلق قدرته خلافاً لما يوهمه قوله فيما سبق أن يعرف ما يجب في حق مولانا وما يستحيل وما يجوز، فإن هذه العبارة قد أطلقها فيما للذات من الصفات، وهذا يوهم أن يكون استعملها هنا في الجائزات من الصفات إذ لم يغاير بينهما، فيقتضي أن الذات العلية تتصف بصفة جائزة مع أن الباري جل وعلا إنما يتصف بالواجبات.

ففعل كل ممكن أو تركه.

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل ذكر هنا القسم الثالث وهو ما يجوز في حقه تعالى، فذكر أن الجائز في حقه تعالى هو فعل كل ممكن أو تركه، فيدخل في ذلك الثواب والعقاب وبعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والصلاح والأصلح للخلق ولا يجب من ذلك شيء على الله تعالى

[حاشية الدسوقي]

والحاصل: أن الجائز بالنسبة إليه تعالى هو فعل كل ما قضى العقل بإمكانه، وأما الجائز بالنسبة لغيره فيطلق على ما لم يؤمر بفعله ولا بتركه، وعلى ما ليس بمنهي عنه. (قوله: ففعل كل ممكن أو تركه) اعترض بأن الممكن مرادف للجائز في اصطلاح المتكلمين فكأنه قال وأما الجائز في حقه تعالى ففعل كل جائز أو تركه فقد أخذ الجائز في تعريفه، وأخذ المعرف في التعريف موجب للدور، وأجيب بأنه ليس المراد تعريف الجائز حتى يرد ما ذكر، بل المقصود هنا ضبط الجائز بما يعرف به كل فرد من أفراده لا بيان حقيقته؛ لأن بيان حقيقته قد تقدمت، فبين المؤلف أن الجائز الذي عرفنا حقيقته أولاً هو فعل كل ممكن أو تركه، ويحتمل أن يكون في الكلام حذف أي وأما الجائز فضابطه فعل كل ممكن أو تركه ولا يحصر بعدد كما انحصر غيره من الأقسام، سلمنا أنه تعريف فيقال المراد بالممكن ذاته أي الجواهر والأعراض بقطع النظر عن الوصف العنواني، أي وصفها بالإمكان كما قالوا في تعريف العلم إنه معرفة المعلوم على ما هو عليه أي معرفة الذات بقطع النظر عن وصفها بالمعلومية.

(بقي شيء آخر) وهو أن ما اقتضاه عموم كلام المصنف من أن الجائز في حقه تعالى فعل كل ممكن واضح على طريقته من أن الصفات واجبة الوجود لذاتها، وأما على طريقة الفخر والسعد من أنها ممكنة لذاتها واجبة لما ليس عينها ولا غيرها وهو الذات العلية كما مر فالإطلاق غير ظاهر، لأن الصفات على هذا ممكنة، ومع هذا فهي مستندة إليه على طريق الإيجاب لا الجواز.

(قوله: أو تركه) فيه أن الترك فعل لأنه الكف عن الشيء، فلا حاجة لذكره. وأجيب بأن الترك وإن كان فعلاً عند الأصوليين لكن

المصنف جمع بينهما نظراً لما هو المتعارف من مقابلة الفعل بالترك، وإطلاق الترك على عدم الفعل.
(قوله: هو فعل كل ممكن) أي فعل كل ما قضى العقل بإمكانه أي باستواء طرفيه الوجود والعدم سواء كان خيرا أو شرا كان فعلا اختياريا للعبد أم لا. (قوله: فيدخل في ذلك) أي في الممكن أو في ضابط الجائز المذكور. (قوله: الثواب والعقاب) أي إثابة الطائع وعقاب العاصي، وخص هذه بالذكر دون غيرها للخلاف الذي فيها بين أهل السنة والمعتزلة، فالمعتزلة يقولون بوجوب ذلك بناء منهم على أصلهم الفاسد من ان الحسن ما حسنه العقل، والقبيح ما قبحه العقل، والعقل يستحسن إثابة الطائع وعقاب العاصي، وكل ما استحسنه العقل فهو عندهم واجب يُعَدُّ تركه سَفَهَاً موجباً للوم. ورد عليهم بما هو مذكور في المطولات، وتقدم بعضه ومما يدحل في ضابط الجائز المذكور أيضا خلق الله الرؤية لنا بالنسبة لذاته العلية خلافاً للمعتزلة، حيث حكموا باستحالتها بناء على أصلهم الفاسد من أن الرؤية إنما تكون بانبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئي، وذلك يستلزم أن يكون جسماً، والباري تعالى ليس بجسم فلا يرى عندهم. ويرد ذلك بمنع ما بنوا عليه الاستحالة، وحاصله أنا لا نسلم أن الرؤية إنما تكون بانبعاث أشعة بل الرؤية معنى يخلقه الله في جزء من العين. (قوله: وبعث الأنبياء) أي خلافاً للمعتزلة القائلين بوجوبه على الله تعالى لاستحسان العقل له، وذهبت البراهمة إلى استحاله بعثة الرسل وهم قوم كفار، والحق ما عليه أهل السنة من أن بعثة الرسل جائزة على الله تعالى.
(قوله: والصلاح والاصلح) الصلاح ما قابله فساد، والأصلح ما قابله صلاح، إلا أنه دونه، فالاول كتغذية زيد بدلاً عن ضربه، والثاني كتغذيته لحماً بدلا عن إطعامه عدساً، فرزق المولى لنا بدلا عن تعذيبنا بقطع رزقنا جائز عليه لا واجب، وكذلك رزقه زيداً ألف دينارٍ عوضا عن رزقه له دينارا واحدا مثلاً جائزٌ عليه لا واجب، خلافا للمعتزلة القائلين أنه يجب عليه تعالى أن يفعل بكل عبد من عباده ما هو صلاح له وما هو أصلح به أي ما هو صلاح بالنظر لمقابله الفاسد، وما هو أصلح بالنظر لمقابله الذي هو صلاح، فلا تنافي بين وجوبهما معاً، وبهذا يعلم رد قول بعضهم: "الواو في قوله والأصلح بمعنى أو"، وهو تفنن في العبارة، لأن بعض المعتزلة يعبر بوجوب الصلاح وبعضهم بوجوب الأصلح. (قوله: لا يجب من ذلك شيء على الله) أي بالنظر لذات الله فلا ينافي وجوبه لوعده

١٣ براهين الصفات

١٣٠١ مبحث برهان الوجود

ولا يستحيل؛ إذْ لو وجب عليه فعل الصلاح والأصلح للخلق كما تقوله المعتزلة لما وقعت محنة دنيا ولا أخرى، ولما وقع تكليف بأمر ولا نهي، وذلك باطل بالمشاهدة، وما يقدر من الصالح مع تلك المحن والتكاليف فالله تعالى قادر على إيصال تلك المصالح بدون مشقة أو محنة أو تكليف، وأيضا فليست تلك المصالح عامة في جميع الممتحنين والمكلفين للقطع بأن المحنة والتكليف في حق من خُتم عليه بالكفر والعياذ بالله تعالى تقمة عظيمة وتعريض للهلاك الأبدي. نسأل الله تعالى العافية في ديننا ودنيانا وحسن الخاتمة بلا محنة ولا مشقة.
[براهين الصفات]
[مبحث برهان الوجود]
(ص) أما برهان وجوده تعالى

[حاشية الدسوقي]
تعالى الذي لا يتخلف أو لاقتضاء حكمته وجوده، أو لتعلق علمه في الأزل بوجوده.
والحاصل أنه ليس مراد الأشعري بقوله إنه لا يجب على الله شيء نفي الوجوب مطلقاً، بل المراد نفي الوجوب باعتبار ذاته تعالى، وهذا لا ينافي أنه قد يجب عليه باعتبار صفاته كما لو اقتضت حكمته شيئاً فلابد منه بمقتضي الحكمة، وإن لم يجب باعتبار ذاته، وكما لو علم في الأزل وجود شيء فلابد من وجوده وإلا انقلب العلم جهلاً، وإن لم يكن وجوده واجباً باعتبار ذاته، وكما إذا أخبر بحصول

ثواب في المستقبل للطائعين فلابد من حصوله لئلا يتخلف الوعد، وإن لم يكن وجوده واجبا باعتبار ذاته، ولا محذورَ في ذلك.
(قوله: لا يستحيل) الضمير عائد على شيء من ذلك، لكن على حذف مضاف والتقدير ولا يستحيل تركه أي ترك شيء من ذلك خلافا للمعتزلة في قولهم باستحالة ترك الثواب للطائع والعقاب للعاصي، وباستحالة ترك بعث الأنبياء، وباستحالة ترك فعل الصلاح والصلح بالنسبة لكل مخلوق. (قوله: إذ لو وجب الخ) هذا دليل استثنائي استدل به على عدم وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى. وحاصله لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح لكل فرد من الخلق لما وقعت محنة في الدنيا ولا في الآخرة، ولما وقع تكليف بأمر ولا نهي لأنه لا صلاح في المحن والتكاليف، لكن التالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو وجوب الصلاح والأصلح، وثبت جوازهما وهو المطلوب. والدليل على أنه لا يجب عليه شيء من الثواب والعقاب وبعث الرسل أن تقول لو وجب عليه تعالى شيء لما كان فاعلاً مختاراً لكن التالي باطل.
(قوله: كما تقوله المعتزلة) أما البغداديون منهم فأوجبوا ما هو الأصلح في الدين والدنيا، وأما البصريون منهم فأوجبوا ما هو الأصلح في الدين فقط. قال الدواني: ولا يخفى أن مرادهم الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة للكل من حيث هو كل. (قوله: لما وقعت محنة) أي ابتلاء بما يؤلم، وقوله لما وقعت الخ أي لأن المحن والتكاليف ليس فيها صلاح ولا أصلح، وإنما فيها إتعاب البدن، فلو وجب الصلاح والأصلح لانتفت المحن والتكاليف التي لا صلاح فيها.
(قوله: وذلك باطل بالمشاهدة) أي وعدم وقوع كل من المحن والتكاليف باطل بالمشاهدة، لأننا نشاهد وقوع المحن ووقوع التكاليف، هذا كلامه. واعتُرِضَ بأن وقوع كل منهما غير مشاهد لأن الوقوع أمر اعتباري. وأجيب بأن متعلق الوقوعين وهو المحن والأمور المكلف بها لما كان مشاهداً صار كل من الوقوعين كأنه مشاهد. والحاصل أن مشاهدة كل من الوقوعين بمشاهدة متعلقه فتأمل.
(قوله: وما يقدر الخ) هذا جواب عما أورده المعتزلة على الشرطية المتقدمة، وحاصل ما أوردوه أن قولكم: لو وجب عليه تعالى فعل الصلاح والأصلح لانتفت المحن والتكاليف لأنه لا صلاح فيها هذا ممنوعٌ، بل وقوع كل منهما فيه صلاح للعبد وهو الثواب الأخروي. وحاصل الجواب أن ما ذكرتموه من أن وقوع كل منهما فيه صلاح لا يتم إلا لو كان بين وقوع المحن والتكليف وبين الصلاح الذي هو الثواب لزوم عقلي بحيث يكون حصول الصلاح الذي هو الثواب متوقفا على حصول المحن والتكاليف مع أنه لا تلازم بينهما إذ المولى قادر على إيصال الثواب للعبد من غير محنة ولا تكليف بدليل أنه في الآخرة يعطى لعباده مراتب ليست في نظير الأعمال، سلمنا أن المحن والتكاليف فيها صلاح وهو الثواب، فنقول ليس هذا لازما في كل العباد ألا ترى أن الكافر المعذب في الدنيا لا صلاح له في تلك المحن لأن مآله للنار. (قوله: من حتم) بالحاء المهملة أي قضى
[برهان الوجود]
(قوله: أما برهان وجوده تعالى الخ) لما انقضى كلامه على عَدِّ الأقسام الثلاثة الواجبات والمستحيلات والجائزات مجرداً عن الأدلة أتبع ذلك بذكر الأدلة لأجل الارتقاء عن التقليد المختلف في إيمان صاحبه إلى المعرفة، وهي الجزم المطابق عن دليل المتفق على إيمان صاحبها، فقال مجيبا لسؤال مقدر تقديره هذه العقائد فما براهينها، أما برهان الخ، وأما حرف تفصيل غالبا وتوكيد دائما، وقد بين ذلك أي إفادتها للتوكيد سيبويه بقوله: لأن معناها في قولك أما زيد فقائم، مهما يكن من شيء فزيد قائم، قال شراح كتابه وشيء
....

[حاشية الدسوقي]
عام أريد به الخصوص إذ لم يرد أن زيدا يقوم عند كل شيء من تحرك ورقة أو هبوب ريح؛ لأنه يلزم قيامه دائما إذ لا تخلو الدنيا من شيء يقع، وإنما المراد الرد على من يظن أن زيدا يمنعه مانع من قيامه مما يظن أنه مانع، فأكد المتكلم رد ذلك، وقال مهما يكن من شيء تظنه مانعا من قيامه فلا يكون مانعاً فهو قائم لا محالة، ويقدر في كل مقام ما لاق به. اهـ. فيقدر على نمطه هنا مهما يكن من شيء تظنه مانعاً من دلالة الحدوث على وجود الله فلا يكون مانعاً، فالحدوث دليل لا محالة، وهذا فيه وفاء بما قلناه من التوكيد مع دفع وهم الشيء في كلامه، والبرهان مشتق من البره بسكون الراء وهو القطع، تقول برهت العود إذا قطعته، ولا شك أن البرهان يقطع

ظهر المخاصم، وحقيقته قول مؤلف من مقدمتين يقينيتين لإنتاج يقين، والمقدمات اليقيقنية هي الأوليات والمشاهدات والمحسوسات والمتواترات والتجربيات، وأما الدليل فهو إما عقلي واما نقلي، فالثاني كالكتاب والسنة والإجماع، وأما العقلي فهو عند المناطقة قول مؤلف من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر، سواء كانت المقدمتان يقينيتين أو ظنيتين أو إحداهما يقينية والأخرى ظنية، فالدليل المنطقي أعم من البرهان، وأما عند الأصوليين فهو ما احتوى على الموصل للمطلوب لا نفس الموصل، فالعالم مثلا دليل على وجود الله لاحتوائه على جهات، منها ما لا يوصل للمقصود، ومنها ما يوصل، فالاول كطوله وكثافته وبساطته وتركبه وبياضه وسواده، والثاني كحدوثه، فالعالم دليل من حيث احتواؤه على الموصل الذي هو الحدوث، وكذلك النار دليل على الإحراق لأنها احتوت على الجرمية والشفافية والضوء، وليس جهة من هذه الجهات موصلة للإحراق، وإنما الجهة الموصلة له الحرارة إذ بها يعلم الإحراق، فالدليل العقلي مركب عند المناطقة ومفرد عند الأصوليين، إذا علمت هذا فقول المصنف هنا وفيما يأتي أما برهان الخ مراده بالبرهان مطلق الدليل كان عقليا كدليل الوجود والقدم والبقاء وبقية الصفات غير السمع والبصر والكلام ولوازمها أو كان نقليا كدليل هذه الستة الكائن من الكتاب والسنة والإجماع، أو أنه استعمل البرهان في حقيقته بالنسبة لغير هذه الستة، وفي مجازه بالنسبة لها. (واعلم) أن العقائد على ثلاثة اقسام:

القسم الأول: ما يتوقف عليه وجود الفعل الممكن الذي من جملته المعجزة الدالة على صدق الرسل، وذلك كالوجود والقيام بالنفس وما بينهما، وكالقدرة والإرادة والعلم والحياة، فالفعل متوقف على هذه إذ لا يتأتى إلا ممن كان متصفا بهذه الصفات، ولا يصح الاستدلال عليها إلا بالدليل العقلي، إذ لو استدل عليها بالدليل السمعي للزم الدور، بيانه أن السمع متوقف على المعجزة، وهي متوقفة على هذه الصفات، فيكون السمع متوقفاً عليها، ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقفت عليه، فصار كل منهما متوقفا على الآخر، وهذا دورٌ.

والقسم الثاني: من العقائد ما يرجع لوقوع جائز مثل أحوال القيامة من الجنة والنار والصراط والميزان والحشر والنشر والحوض والثواب والعقاب ورؤيتنا لله فهذا لا يستدل على وقوعه إلا بالدليل السمعي، إذ غاية ما يصل إليه العقل الجواز لا الوقوع.

القسم الثالث: من العقائد ما لا تتوقف عليه المعجزة، ولا يرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها، أي كونه سميعا وبصيرا ومتكلما فهذه يصح الاستدلال عليها بالأمرين، والأنجح منهما الدليل السمعي كما يأتي.

وأما الوحدانية ففيها خلاف قيل إنه لا يستدل عليها إلا بالعقل لتوقف المعجزة على الوحدانية، إذْ لو انتفت لحصل التمانع، فينتفي الفعل ومن جُمْلَته المعجزة، وقيل: يصح الاستدلال عليها بالسمع كالعقل، قال المصنف في شرح الكبرى: وهو رأي، وإنما برهن على الوجود ولم يقيده بالوجوب بحيث يقول وأما برهان وجوب وجوده لأجل أن يتوصل للتفصيل، فذكر هنا برهان مطلق الوجود المقابل للعدم، ثم برهن على وجوبه ببرهان القدم والبقاء لأنهما عين وجوب وجوده، ولو برهن هنا على وجوب الوجود فإن لم يذكر بعد ذلك برهان القدم والبقاء كان مستغنيا بشيء عن غيره، وقد ذكر أنه لا يستغنى

لحدوث العالم

[حاشية الدسوقي]

في هذا الفن بعام ولا بملزوم لخفاء اللوازم وإدراج الجزئيات تحت الكليات، ولو ذكر برهانهما بعد برهان وجوب الوجود كان تكراراً محضاً.

والحاصل أنه أثبت أولاً وجوده تعالى المنافي لعدمه بهذا البرهان، ثم أثبت وجوبه الذي هو القدم والبقاء ببرهانه، ثم أثبت كونه فاعلا بالاختيار لا بالتعليل ولا بالطبع ببرهان الإرادة، وأثبت كونه ليس من العالم ببرهان مخالفته للحوادث، وأما الدليل على كون صانع العالم المتصف بوجوب الوجود وبالتأثير بالاختيار وبكونه ليس من جملة العالم وبباقي الصفات هو الله تعالى فهو السمع، إذ لا تتوقف دلالة المعجزة على أن الصانع الذي لا شريك له يسمى الله، والعقل لا مدخل له في التسمية، وبيان ذلك إنه إذا ثبت وجود الصانع المنزه عن النقائص الموصوف بالصفات المصححة للفعل؛ وإنه واحد لا شريك له، وجاءت الرسل المؤيدة بالمعجزات المثبتة لصدقهم

مخبرين أن ذلك الصانع الواحد الذي لا شريك له اسمه الله كان ذلك دليلا قاطعا على أن ذلك الصانع اسمه الله فلا يعلم ذلك إلا بعد مجيء الرسل، إذ لا مدخل للعقل في التسمية.

(قوله: لحدوث العالم) العالم كل موجود سوى الله تعالى؛ فيدخل فيه الأجرام والأعراض، ولا تدخل صفاته لأنها ليست غيراً وهذا على القول بنفي الأحوال، وأما على القول بثبوتها فالعالم كل ثابت سوى الله، إذ الثابت أعم من الموجود عندهم، ويسمى ما ذكر عالماً لأن فيه علامة تميزه عن موجوده، فهو مأخوذ من العلامة أو لأن من نظر فيه يحصل له العلم بوجود المولى سبحانه وتعالى، وبما له من الصفات؛ فيكون مأخوذا من العلم، وأما الحدوث فهو الوجود المسبوق بعدم، وقيل العدم السابق على الحدوث.

إن قلت: جعل الحدوث دليلاً على وجود الله لا يأتي على قول المناطقة من أن الدليل قول مركب من مقدمتين يستلزمان لذاتهما قولا آخر، ولا على قول الأصوليين أن الدليل هو ما احتوى على الموصل للقصود، والمحتوي على الموصل للقصود إنما هو العالم، وأما الحدوث فهو الموصل للمطلوب لأنه جهة دلالته لما علمت أن العالم له جهات توصل للمقصود وجهات لا توصل له، فهو دليل من حيث احتواؤه على الجهة التي توصل؛ فلو قال فالعالم من حيث حدوثه لكان ظاهراً في ذلك، وأجيب بان المصنف ماش على مذهب الأصوليين غاية الأمر أنه أطلق الدليل على وجهه من حيث إنه المقصود منه؛ فهو مجاز من إطلاق اسم الملزوم على اللازم، وذلك لأن الدليل اسم للعالم أطلقه على لازمه وهو الحدوث، أو أنه ماش على طريقة المناطقة، وقوله لحدوث العالم أي فالمفيد لحدوث العالم، وذلك المفيد هو المقدمة الصغرى القائلة العالم حادث المضمومة للكبري المحذوفة القائلة وكل حادث لابد له من محدث، فالمصنف أشار للصغرى بقوله لحدوث العالم، وحذف الكبرى لعلمها من الدليل المستدل به عليها، وهو قوله بعد: لأنه لو لم يكن له محدث الخ. إن قلت: إن المفيد لحدوث العالم مقدمة واحدة والدليل المنطقي قول مؤلف من مقدمتين كما مر، فكيف يكون المصنف ماشيا على طريقة المناطقة مع إطلاقه الدليل على مقدمة واحدة.

قلت: إطلاقه الدليل على المقدمة الواحدة مجاز من باب إطلاق اسم الكل على الجزء.

(بقي شيء آخر) وهو أنه قد وقع خلاف في جهة احتياج العالم للفاعل، فقيل العالم محتاج للفاعل من جهة حدوثه؛ أي وجوده بعد عدمه، وقيل من جهة إمكانه وتساوى طرفيه فيحتاج لمن يرجح أحدهما على الآخر، وقيل من جهة حدوثه وإمكانه، فكيفية الاستدلال على وجود الصانع على الأول أن تقول العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث، وعلى الثاني تقول العالم ممكن وكل ممكن لابد له من صانع يرجح أحد طرفيه، وعلى الثالث تقول العالم حادث ممكن وكل ما هو كذلك لابد له من صانع، إذا علمت هذا فقول المصنف لحدوث العالم يقتضى الجري على طريقة الحدوث، وقوله بعد ذلك لو لم يكن له محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين كالصريح في الإمكان إذ لا معنى للإمكان إلا تساوي الوجود والعدم؛ فيقتضي الجري على طريقة الإمكان لا الحدوث، فمقتضى أول الكلام لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين مساوياً لصاحبه راجحا عليه، بلا سبب وهو محال،

[حاشية الدسوقي]

يخالف آخره.

وقد يجاب: بأن قوله أولاً لحدوث العالم فيه حذف الواو مع ما عطفت، أي لحدوث العالم وإمكانه، ودليل المحذوف ذكر الإمكان بعدُ، وحينئذ فالمصنف جار على طريقة شوب الإمكان بالحدوث، أو يقال قوله لحدوث العالم أي الذي ما وقع إلا بعد ترجيح أحد الطرفين، وذلك هو الإمكان، ولا معنى للثبوت إلا ذلك كذا قيل. وقد يقال كلام المصنف ليس فيه تخصيص الأمرين المتساويين بالوجود والعدم حتى يكون جاريا على طريقة الإمكان، بل هما شاملان لكل أمرين من المتقابلات الست الوجود والعدم والمكان المخصوص ومقابله والزمان المخصوص ومقابله والجهة المخصوصة ومقابلها والمقدار المخصوص مقابله والصفة المخصوصة ومقابلها، وحينئذ فالبرهان جار على طريقة الحدوث لا على طريقة من يشوب الإمكان بالحدوث. تأمل.

هذا واعلم أننا إذا أردنا إثبات الصانع للعالم نثبت أولاً حدوث الأعراض بدليلٍ، ثم نثبت حدوث الأجرام بدليلٍ، ثم بعد إثبات حدوث الأعراض والأجرام بالدليل نثبت أن للعالم صانعاً.

فالمراتب ثلاثة، ونحتاج لثلاثة أدلة، فنقول في الدليل الأول الأعراض متغيرة بالمشاهدة وكل متغير حادث، ينتج الأعراض حادثة ثم نقول في الدليل الأول الأعراض متغيرة بالمشاهدة، وكل متغير حادث ينتج الأعراض حادثة، ثم نقول في الدليل الثاني الأجرام ملازمة للأعراض الحادثة وكل ما لازم الحادث حادثٌ، ينتج الأجرام حادثة، ثم بعد أن نثبت حدوث الأعراض والأجرام نقول العالم من أجرام وأعراض حادثٌ، وهذه المقدمة ثبت بالدليلين المتقدمين، وكل حادث لابد له من صانع، وهذه الكبرى إما أن نثبتها بدليل استثنائي بأن نقول لو لم يكن للحادث محدث لزم ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا سبب مرجح، بيان الملازمة أن الممكن وجوده مساو لعدمه في نفس الأمر، فلو حدث بنفسه بدون محدث كان وجوده مرجحا على عدمه بدون سبب مرجح، لكن التالي وهو ترجيح أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا بلا سبب باطل لما فيه من اجتماع الضدين وهما المساواة والرجحان، فبطل المقدم، وهو: لو لم يكن للحادث محدث، وإذا بطل المقدم ثبت نقيضه وهو أن للحادث محدثا؛ وهو المطلوب، أو نثبتها بدليلٍ اقتراني مركب من شرطية وحملية بأن نقول لو وجد الحادث بدون محدث لزم اجتماع الاستواء والرجحان، واجتماع الاستواء والرجحان باطل، ينتج لو وجد الحادث بدون محدث كان باطلاً.

والحاصل أن المقدمة الصغرى من برهان إثبات الصانع لها دليلان، كل منهما اقتراني. والكبرى إن شئت أثبتها بدليل استثنائي وإن شئت أثبتها بدليل اقتراني، وهذا الترتيب هو ما ارتكبه الشارح في الشرح وهو طريق الترقي، وأما في المتن فقد ارتكب طريق التدلي، فأولاً أقام الدليل على وجود الصانع، وأشار لصغراه بقوله لحدوث العالم وحذف كبراه، ثم أقام الدليل على الكبرى المحذوفة بقوله لأنه لو لم يكن له محدث الخ، ثم أقام الدليل على الصغرى بقوله ودليل حدوث العالم الخ، ودليل حدوث الأعراض الخ، وقدم دليل الكبرى على دليل الصغرى لقلة الكلام عليه. (قوله: لأنه) أي الحال والشأن لو لم يكن له أي للعالم، وقوله محدث أي فاعل وصانع. (قوله: بل حدث بنفسه) أي مع فرض تساوي حدوثه وعدمه وتساوي جميع الأمور المقابلة في نفس الأمر، فصح ترتيب قوله لزم الخ لأن لزوم اجتماع الاستواء والرجحان إنما جاء من حدوثه بنفسه مع استواء الحدوث وعدمه، وبقية الأمور المتقابلة في نفس الأمر، وبل في كلامه نتقالية من أعم إلى أخص، لأن نفي محدث الحادث صادق بما إذا أحدث نفسه؛ وبما إذا كان حدوثه لنفسه بأن كان حدوثه اتفاقياً لأجل نفسه بأن كان ذاته علة في وجوده، فأضرب للثاني لخفائه دون الأول؛ فإنه ضروري الاستحالة، فاللام في قول المصنف لنفسه لام التعليل أي بل حدث لأجل ذاته بمعنى أن حدوثه ليس لسبب بل لأجل ذاته. (قوله: أحد الأمرين) أي وهما طرفا الممكن من وجود وعدم، والمقدار المخصوص ومقابله والمكان المخصوص ومقابله والصفة المخصوصة ومقابلها والجهة المخصوصة ومقابلها. وقوله المتساويين أي تساويا ذاتيا. (قوله: وهو محال) أي كون أحد الأمرين المتساويين تساويا ذاتيا مساويا لصاحبه بالنظر لما في نفس الأمر راجحا عليه بلا سبب محال لما فيه من اجتماع

ودليل حدوث العالم ملازمته للأعراض الحادثة من حركة وسكون وغيرهما، وملازم الحادث حادث، ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها من عدم إلى وجود، ومن وجود إلى عدم،

[حاشية الدسوقي]

الضدين وهما المساواة والرجحان المستلزم لاجتماع النقيضين لأن الرجحان يستلزم لا مساواة، والمساواة تستلزم لا رجحان، فإذا اجتمع الرجحان والمساواة اجتمع مساواة ولا مساواة، ورجحان ولا رجحان وهذا باطل بالضرورة، ونظير اجتماع المساواة لطرفي الممكن ورجحان أحدهما على الآخر من غير سبب ميزان اعتدلت كفتاه ورجحت إحداهما لا لسبب، فرجحان إحدى الكفتين على الأخرى مع فرض تساويهما لابد له من مرجح، وإلا لزم المحذور وهو اجتماع الضدين الرجحان والمساواة.

واعلم أن ما ذكره المصنف من أن اللازم على تقدير كون العالم حدث لا لسبب اجتماع المساواة والرجحان مبنى على أن الوجود والعدم بالنظر لذات الممكن سيان وهو أحد قولين، وقيل إن العدم أولى به لعدم احتياجه لسبب بخلاف الوجود فإنه يحتاج لسبب، وما لا يحتاج فيه الشيء لسبب أولى به مما يحتاج لسبب، وعلى هذا القول فاللازم على تقدير حدوث العالم بنفسه ترجيح المرجوح بلا سبب وهو أولى في الاستحالة من ترجيح أحد الأمرين المتساويين بلا سبب.

(قوله: ودليل حدوث العالم) أي أجرام العالم بدليل ذكره دليل حدوث الأعراض بعد ذلك، وقوله ملازمته للأعراض هذا معنى الدليل، ولفظه أن تقولَ: أجرام العالم ملازمة للأعراض الحادثة، وكل ما لازم الحادث فهو حادث، ينتج أجرام العالم حادثة، فالمصنف تعرض لمعنى الدليل لا للفظه، فقد أشار للصغرى بقوله ملازمته للأعراض الحادثة إذ هو في قوة قولنا أجرام العالم ملازمة للأعراض الحادثة، وأشار للكبرى بقوله وملازم الحادث حادث، وحذف النتيجة للعلم بها.

(قوله: ودليل حدوث الأعراض مشاهدة تغيرها) لما كانت صغري الدليل المستدل به على وجود الصانع وهي العالم حادث نظرية تتوقف على بيان، وكان العالم ذواتٌ وصفاتٌ بَيَّنَ حدوث الذوات بملازمتها للأعراض كما مَرَّ، وبَيَّنَ حدوث الصفات بمشاهدة تغيرها، وقوله مشاهدة تغيرها أي مفيد مشاهدة تغيرها، وهو المقدمة الصغرى القائلة: الأعراض شوهد تغيرها من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم المضمومة للكبرى القائلة، وكل ما كان كذلك فهو حادث، وقد حذف المصنف الكبرى للعلم بها، وإطلاق الدليل على مفيد مشاهدة تغير الأعراض وهو الصغرى مجاز من إطلاق اسم الكل على الجزء.

(قوله: مشاهدة تغيرها) أي تغير حكمها في الجرم، فالمتحركية تارة تشاهد بظهور الجرم متحركا وتارة تنعدم بظهور الجرم ساكناً، وبهذا المضاف الذي قدرناه يندفع اعتراضان: الأول أنه لو تعلقت المشاهدة بتغير الأعراض من عدم إلى وجود وبالعكس لكان ذلك التغير ضروريا لم يختلف فيه، لكن التالي باطل إذ قد اختلف في تغير الأعراض وعدم تغيرها، فقيل إنها متغيرة من عدم إلى وجود وبالعكس، وقيل إنها ليست كذلك بل تكمن في الجرم ثم تظهر؛ لا أنها تعدم ثم توجد ثم تعدم وهكذا، وإذا بطل التالي بطل المقدم وهو تعلق المشاهدة بتغيرها من عدم إلى وجود وبالعكس، فلم تتم صغرى الدليل القائلة: الأعراض شوهد تغيرها الخ.

وحاصل الجواب أن الأعراض وإن اخْتُلف في تغيرها من وجود إلى عدم وعدم تغيرها كذلك بل تكمن وتظهر لكن أحكامها شُوهد تغيرها من وجود إلى عدم وبالعكس، ولا نزاع فيه، فالحركة مثلاً وهي الانتقال من حيز لآخر هذه فيها الخلاف، وأما حكمها وهو كون الجسم منتقلا من حيز لآخر فهذا مشاهد تغيره، لأنه تارة يظهر بظهور الجرم متحركا وتارة بعدم بظهوره ساكنا فالتغير المشاهد هو بالنسبة للأحكام لا بالنسبة للأعراض التي فيها النزاع.

الاعتراض الثاني: أن التغير من العدم للوجود هو الحدوث فكيف يستدل به على حدوث الأعراض مع أن فيه استدلالا على الشيء بنفسه، وحاصل الجواب أن المستدل عليه تغير الصفات، والاستدلال بتغير الأحكام لا بتغير الصفات حتى يلزم الاستدلال على الشيء بنفسه، والاستدلال بتغير الأحكام على تغير الصفات نظير الاستدلال بالمعنوية على وجود المعاني.

واعلم أن برهان حدوث الأجرام القائل العالم ملازم للأعراض الحادثة

...

[حاشية الدسوقي]

وكل ملزم للأعراض الحادثة فهو حادث إنما يتم بعد إثبات أمور أربعة: إثبات أمر زائد على الأجرام، وحدوث ذلك الزائد، وملازمة الأجرام لذلك الزائد، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها، والأمر الثاني: وهو حدوث الزائد متوقف على أمور أربعة، إبطال قيام ذلك الزائد بنفسه، وإبطال انتقاله وإبطال كمونه وظهوره، وإثبات استحالة عدم القديم، فجملة الأمور المحتاج لها سبعة، الأول إثبات زائد على الأجرام، والثاني إبطال قيامه بنفسه، والثالث إبطال انتقاله، والرابع إبطال كمونه وظهوره، والخامس إثبات استحالة عدم القديم، والسادس إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد، والسابع استحالة حوادث لا أول لها، وذلك أن للفلسفي القائل بقدم العالم أن يعترض على الصغرى بأن يقول لا نسلم وجود زائد على الأجرام المعبر عنه بالأعراض، سلمنا وجود هذا الزائد فلا نسلم حدوثه لم لا يكون قبل طروه على الجرم قائماً بنفسه أو انتقل له من جرم أخر أو كان كامنا فيه ثم ظهر، وهو في هذه الصور الثلاث قديم، أو أن ذلك الزائد على الأجرام قديم قام بالجرم ثم انعدم، سلمنا حدوثه لكن لا نسلم أن الأجرام ملازمة لذلك الزائد لم لا يجوز انفكاكها عنه، سلمنا الصغرى لكن لا نسلم الكبرى القائلة وكل ما لازم الحادث فهو حادث، لأنه لا يلزم ذلك إلا لو كان أفراد ذلك الزائد الحادث لها مبدأ، ونحن نوافق على حدوثها لكن نقول لا أول لها، فالفلك مثلاً وإن لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه إلا لو كان

لجملة تلك الحركات مبدأ ليلزم من قدمه وجود المحال، وهو وجود الجرم عاريا عن الحركة والسكون المستلزم لارتفاع النقيضين، أما لو كانت الحركات لا أول لها فلا يلزم أن يكون الفلك حادثا بل هو قديم وملازم لتلك الحوادث التي لا أول لها، فالمقدمة الصغرى تمامها متوقف على إثبات ستة مطالب، والكبرى تمامها يتوقف على إثبات مطلب واحد، فتكون جملة المطالب التي يتوقف تمام البرهان المذكور عليها سبعة، وقد جمعها بعضهم في بيت فقال:

زيد ما قام م انتقل ما كنا * ما انفك ولا عُدْمَ قَدِيمٍ لاحَنَا

فقوله زيد يشير به لإثبات زائد على الأجرام، وقوله م قام بحذف ألف ما النافية للوزن، وقام فعل ماض، يعنى به نفي قيام العرض بنفسه، وقوله ما انتقل باسكان اللام للوزن يعنى به نفي انتقال العرض، وقوله ما كنا يعنى به نفي كمون العرض وظهوره، فاكتفي بأحد المتقابلين وهو الكمون عن الآخر وهو الظهور، وقوله ما انفك يعنى به إثبات ملازمة الأجرام للأعراض، وقوله لا عُدْم قديم بلا النافية، وعدم بضم العين وسكون الدال اسمها، والخبر محذوف تقديره ثابت، وقوله لا حَنَا لا نافية وحنا مقتطعة من استحالة حوادث لا أول لها، رمز بالحاء إليها.

ووجه الاستدلال على هذه الأمور السبعة أن نقول:

أما الأول: وهو إثبات زائد على الأجرام تتصف الأجرام به فهو ضروري لا يحتاج لدليل، إذ ما من عاقل إلا وهو يحس أن في ذاته معاني زائدة عليها.

وأما الثاني: وهو إبطال قيام العرض بنفسه، والثالث وهو إبطال انتقاله فدليلهما أنه لو قام العرض بنفسه أو انتقل لزم قلب حقيقته، لأن الحركة مثلا حقيقتها انتقال الجوهر من حيز لآخر فلو قامت بنفسها أو انتقلت لزم قلب تلك الحقيقة وصيرورة العرض جوهراً، إذ الانتقال والقيام بالنفس من خواص الأجرام.

وأما الرابع: وهو الكمون والظهور فوجهه أن الكمون والظهور يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد؛ لأن الجوهر إذا تحرك مثلا والسكون كامن فيه زمن حركته لزم اجتماع الضدين وهما الحركة والسكون ضرورة.

وأما الخمس: وهو إثبات استحالة عدم القديم فوجهه أنه لو انعدم لكان وجوده جائزا لا واجبا، والجائز لا يكون إلا محدثا فيكون هذا القديم محدثا وهو تناقض.

وأما السادس وهو إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد فهو ضروري لأنه لا يعقل كون الجرم منفكا عن كونه متحركاً أو ساكناً مثلاً، إذ لو انفك عن الحركة والسكون لزم ارتفاع

(ش) لا خفاء أن العالم من السموات والأرضين وما فيهما وما بينهما أجرام ملازمة لأعراض تقوم بها من حركة وسكون وغيرهما، ولنقتصر على الحركة والسكون فإن معرفة لزوم الأجرام لهما ضرورية لكل عاقل، فنقول لا شك في وجوب الحدوث لكل واحد من الحركة والسكون إذ لو كان واحد منهما قديما لما قبل أن ينعدم أبدا أصلا، لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، ولا خفاء أن كل واحد من السكون والحركة قابل للعدم لأنه قد شوهد عدم كل واحد منهما بوجود ضده في كثير من الأجرام؛ فلزم استواء الأجرام في ذلك، وإذا ثبت حدوثهما واستحال وجودهما في الأزل لزم حدوث الأجرام واستحال وجودها في الأزل قطعاً؛ لاستحالة انفكاكها عن الحركة والسكون، وبالجملة فحدوث أحد المتلازمين يستلزم حدوث الآخر ضرورة، وإذا استبان بهذا حدوث العالم لزم افتقاره إلى محدث لأنه لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع أمرين متنافيين وهما الاستواء والرجحان بلا مرجح؛ لأن وجود كل فرد من أفراد العالم

[حاشية الدسوقي]

النقيضين وهما حركة ولا حركة، وسكون ولا سكون.

وأما السابع: وهو إثبات استحالة حوادث لا أول لها فله أدلة كثيرة، وأقربها أن تقول إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا في نفسه فعدم جميعها ثابت في الأزل، ثم لا يخلو إما أن يقارن ذلك العدم فرد من الأفراد الحادثة أوْ لا، فإن قارنه لزم اجتماع وجود الشيء مع عدمه وهو محال بضرورة العقل، وإن لم يقارن ذلك العدم شيء من تلك الأفراد الحادثة لزم أن لها أولاً لخلو الأزل على هذا

الفرض عن جميعها.

(قوله: لا خفاء أن العالم الخ) لا يخفى أن ما بدأ به المصنف في المتن أخره في الشرح، وما أخره في المتن بدأ به في الشرح، لأنه في المتن بدأ بدليل وجود الصانع ثم استدل على حدوث العالم أجرامٍ وأعرضٍ، وفي الشرح بدأ بالاستدلال على حدوث العالم ثم استدل على وجود الصانع، فما في الشرح من باب الترقي وما في المتن من باب التدلي، والأول هو المناسب للاستدلال.

(قوله: ومن بينهما) أي من السحاب والهواء والحيوانات التي على وجه الأرض. (قوله: أجرام ملازمة لأعراض تقوم بها) مفاده أن العالم أجرام فقط ملازمة للأعراض، وأن الأعراض ليست من العالم، وليس كذلك. فكان الأولى أن يقول أعراض وأجرام ملازمة للأعراض تقوم الأعراض بها. (قوله: فإن معرفة لزوم الأجرام لهما) أي على البدل لا على وجه الاجتماع، لأن اجتماع الضدين محال، وإنما كانت معرفة لزوم الجرم لهما على البدل ضرورية لأن عرو الجرم عنهما مستحيل استحالة ضرورية لما يلزم عليه من ارتفاع النقيضين البديهي الاستحالة. (قوله: لا شك الخ) هذا شروع في بيان حدوث الأعراض. (قوله: لَمَا قبل أن ينعدم أبدا) لكن التالي وهو عدم قبولهما الانعدام باطلٌ، فبطلَ المقدمُ وهو قدمهما، وثبت نقيضه وهو حدوثهما، وهو المطلوب. (وقوله: لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه) أي بالفعل والقبول، وهذا بيان للملازمة في الشرطية. (وقوله: ولا خفاء) دليل للاستثنائية المطوية. (قوله: لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه) أوْرِدَ عليه أن الأعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود، كذا اعترض بعضهم، وهو مبنى على ترادف الأزلي والقديم، أما على المشهور من أن القديم أخصُّ من الأزلي لأنه موجودٌ لا ابتداء لوجوده، والأزلي ما لا ابتداء له وجودياً كان أو عدمياً، فليست الأعدام قديمةً حتى ترد.

يمكن أن يجاب على تسليم الترادف بأن "ما" عبارة عن موجود، فلا تدخل الأعدام انتهى. يس.

وقد يقال هذا لا يرد أصلا ولو على القول بالترادف لأن أعدامنا الأزلية باقية بحالها لم تنعدم بوجودنا، والذي انعدم بوجودنا إنما هو عدمنا فيما لا يزال، ولم يقل أحد إنه قديم فتأمل. (قوله: لأنه قد شوهد عدم كل واحد منهما) أورد عليه أن العدم لا يشاهد، والمشاهدة إنما تتعلق بالموجود، وأجيب بأن المشاهدة منصبة على وجود الضد، فكأنه قال: لأنه قد شوهد وجود ضد كل منهما الذي ينعدم كل منهما عنده، أو ان المراد بالمشاهدة العلم أي لأنه قد علم عدم الخ. (قوله: في كثير من الأجرام) متعلق بشوهد أي وأما القليل من الأجرام فهو ملازم إما للسكون كالارض والجبال، وإما للحركة كالأفلاك. (قوله: فلزم استواء الأجرام في ذلك) الأولى فلزم استواء الأعراض في ذلك أي في وجوب الحدوث، لأن الكلام في الأعراض لا في الأجرام، وحاصله أنه إذا ثبت وجوب الحدوث لبعض الأعراض وهو الحركة والسكون وَجَبَ أن يثبت لجميعها للتماثل، إذ ما ثبت لأحد الأمثال يثبت لكلها. (قوله: وإذا ثبت حدوثهما) أي الحركة والسكون، وهذا شروع في بيان حدوث الأجرام. (قوله: لاستحالة انفكاكها الخ) أي ومن المعلوم أن ما يستحيل انفكاكه عن الشيء لا يكون سابقاً عليه. (قوله: أحد المتلازمين) أي وهو الأعراض. (وقوله: يستلزم حدوث الآخر) أي وهو الأجرام. (قوله: إذا استبان) أي وإذا بان وظهر بهذا الذي ذكرناه من دليل حدوث الأعراض والأجرام، وقوله حدوث العالم أي من أعراض وجواهر، وهذا شروع في بيان وجود صانع العالم. (قوله: لزم اجتماع الخ) هذا

١٣٠٢ مبحث برهان وجوب القدم

مساو لعدمه، وزمان وجوده مساو لغيره من الأزمنة، ومقداره الخصوص مساو لسائر المقادير، ومكانه الذي اختص به مساو لسائر المكنة، وجهته المخصوصة مساوية لسائر الجهات، وصفته المخصوصة مساوية لسائر الصفات، فهذه أنواع كلٍ واحد منها فيه أمران متساويان، فلو حدث أحدهما بنفسه بلا محدث لترجح على مقابله مع أنه مساوٍ له، إذ قبول كل جرم لهما على حدٍّ سواء، فقد لزم أن لو وجد شيء من العالم بنفسه بلا موجد لزم اجتماع الاستواء والرجحان المتنافيين وذلك محال، فإذاً لولا مولانا تعالى الذي خص كل فرد من أفراد العالم بما اختص به لما وجد شيء من العالم، فسبحان من أفصح بوجوب وجوده وجوب افتقار الكائنات كلها إليه تبارك وتعالى، فقولي: "لزم أن يكون أحد الأمرين المتساويين" أعني بهما الوجود والعدم والمقدار المخصوص وغيره ونحو ذلك مما ذكرناه آنفاء،

وباقي الكلام واضح وبالله التوفيق.

[مبحث برهان وجوب القدم]

(ص) وأما برهان وجوب القدم له تعالى فلأنه لو لم يكن قديماً لكان حادثا، فيفتقر إلى محدث فيلزم الدور

[حاشية الدسوقي]

بيان للمقدمة الكبرى من دليل إثبات الصانع. (قوله: مساو لعدمه) أي في نفس الأمر، وكذا يقال فيما بعد. (قوله: فهذه أنواع) أي ستة كل واحد منها فيه أمران، ولهذا سميت بالمتقابلات الست؛ لأن كل واحد منها يقابله نظيره. (قوله: فسبحان من أفصح الخ) هذا أمر زائد على ما نحن فيه من إثبات الوجود للصانع، وأما كونه واجبا فيعلم من دليل آخر كما مر. (قوله: وغيره) أي وهو المقابل له من المقادير.

[مبحث برهان وجوب القدم]

(قوله: فلأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا) اسم أن ضمير عائد على الله تعالى أي فلأن الله لو لم يكن الخ، وقد استدل المصنف على القدم فيما بعد بقياس استثنائي مركب من شرطية متصلة لزومية وهي الأولى، وتسمى الكبرى ومن استثنائية وهي المقدمة الثانية التي تدخل عليها "لكن"، وتسمى الصغرى عكس الاقتراني، وقاعدة لو عند المناطقة في القياسات الدلالة على امتناع جوابها لامتناع شرطها، وأما استعمالها للاستدلال بنفي الثاني على نفي الأول فهو استعمال لغوي مخالف لمذهب المناطقة، وهو أيضا لغوي، ومن المعلوم أن امتناع النفي إثبات، وامتناع الإثبات نفي، فامتناع عدم كونه تعالى قديما ثبوت كونه قديماً، وامتناع كونه حادثا ثبوت كونه ليس بحادث، ومن المقرر أن استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، واستثناء عين المقدم ينتج عين التالي؛ سواء كان التالي لازما مساويا أو أعم، وذلك لأن الأول ملزوم وهو اما مُساوٍ أو أخص، والتالي لازم وهو إما مساو أو أعم ورفع المساوي رفع لمساويه، ورفع الأعم رفع للأخص، وأما استثناء عين التالي أو نقيض المقدم فلا ينتج شيئاً إن كان التالي لازما أعم؛ لأنه لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص، ولا من نفي الأخص نفي الأعم، وأما إذا كان التالي لازماً مساويا أنتج استثناءُ عينِ التالي عينَ المقدم، ونقيضُ المقدم نقيضَ التالي، فينتج استثناء عين كل منهما عين الآخر، ونقيض كل منهما نقيض الآخر، إذا علمت هذا فنظم القياس الذي أشار له المصنف هكذا: لو لم يكن المولى قديماً لكان حادثاً؛ لكنه ليس بحادث إذ لو كان حادثاً لافتقر إلى محدث لما مر في البرهان السابق من وجوب افتقار كل حادث لمحدث؛ إذ لو حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة، لكن افتقاره لمحدث باطل؛ إذ لو افتقر لمحدث للزم الدور أو التسلسل لكن لزومهما باطل؛ فما أدى إليه وهو افتقاره تعالى لمحدث باطل؛ فما أدى إليه وهو كونه حادثا باطل، فما أدى إليه وهو كونه ليس بقديم باطل، فثبت نقيضه وهو أنه قديم وهو المطلوب، فهذه أدلة ثلاثة ذكر المصنف شرطية الأول وهو قوله لو لم يكن قديماً لكان حادثاً، ولم يذكر الاستثنائية بل طواها وأقام دليلها مقامها، والأصل: "لكنه ليس بحادث لأنه لو كان حادثا لافتقر لمحدث" وحذف استثنائية الدليل الثاني ومقدم الشرطية من الدليل الثالث واستثنائيته.

(قوله: لو لم يكن قديما لكان حادثا) بيان الملازمة أنه لا واسطة بين القدم والحدوث في حق كل موجود، لأن الموجود إن كان لوجوده أول فهو حادث وإلا فهو قديم، وإذا كان لا واسطة بينهما فمتى انتفى أحدهما بقي الآخر.

وأُورِدَ على المصنف أن الشرطية التي ذكرها مهملة لتصديرها بلو، والمهملة لا تنتج في الاستثنائية لأن المهملة في قوة الجزئية، وشرط انتاج الاستثنائي عند المصنف كلية الشرطية كما نَصَّ عليه في منطقه، وأجيب بان المصنف استعمل لو في مادة الكلية في جميع أدلته التي ذكرها أي في مادة يصلح فيها الإتيان بكل، وذلك لتساوي اللازم والملزوم، فالملزوم هنا وهو "لم يكن قديماً" مساوٍ للازم وهو: "لكان حادثا" فكلما صدق لم يكن قديما في جميع أدلته صدق لكان حادثا وبالعكس، وحينئذ فهي كلية باعتبار عموم الأوضاع، ولم يذكر لفظ السور اختصاراً لفهم معناه من الارتباط الواقع بين الطرفين على أن ظاهر كلام الشيخ ابن عرفة أن كلية الشرطية لا تشترط في إنتاج الاستثنائي. (قوله: فيلزم الدور) أي انحصر العدد الذي افتقر إليه، وهو أي الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه، أي توقف الشيء على شيء يتوقف الشيء الثاني عليه، أي على الشيء الأول كما لو أوجد زيد عمراً وعمرو أوجد زيداً، فقد توقف عمرو على زيد

الذي توقف على عمرو، وتوقف زيد
أو التسلسل.
(ش) يعنى إنه إذا ثبت وجوده تعالى بما سبق من البرهان وهو افتقار الكائنات كلها إليه سبحانه فإنه يجب له سبحانه القدم، وبرهانه أنه لو لم يكن تعالى قديما لكان حادثا لوجوب انحصار كل موجود في القدم والحدوث، فمتى انتفى وجود أحدهما تعين الأخر، والحدوث على مولانا جل وعز مستحيل، لأنه يستلزم أن يكون له محدث، لما عرفت في حدوث العالم، ثم محدثه لابد أن يكون مثله فيكون حادثاً، فله أيضا محدث، ويلزم أيضا في هذا المحدث ما لزم في الذي قبله من الافتقار إلى محدث آخر، وهكذا فإن انحصر العدد لزم الدور، لأن محدث الأول يلزم أن يكون بعض من بعده ممن أحدثه هذا الأول، أو أحدثه من استند وجوده إليه مباشرة أو بواسطة، واستحالة الدور ظاهرة لأنه يلزم عليه تقدم كل واحد من المحدثين على الآخر أو تأخره عنه، وذلك جمع بين متنافيين

[حاشية الدسوقي]
على عمرو الذي توقف على زيد، والدور إما بمرتبتين أي نسبتين، ويقال له دور مصرح كما مثلنا، وذلك لأن كلا منهما متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين، بيان ذلك أن زيداً باعتبار كونه فاعلا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار كونه مفعولا له، وباعتبار كون عمرو فاعلا له متأخر عن نفسه باعتبار كونه فاعلا لعمرو، وكذا يقال في عمرو إنه متقدم على نفسه بنسبتين ومتأخر عنها بنسبتين، وإما بمراتب ويقال له دور مضمر، كما لو أوجد زيد عمراً وعمرو أوجد بكراً، وبكر أوجد زيداً، فكل واحد متقدم على نفسه بثلاث مراتب ومتأخر عنها بثلاثٍ، نظير ما مر.
(قوله: أو التسلسل) أي إن كان العدد المفتقر إليه غير منحصر، بأن كان كل محدث قبله محدث لا إلى أولٍ، فالتسلسل ترتب أمور غير متناهية. (قوله: وهو افتقار الخ) أي والبرهان افتقار الخ، واعترض بأن البرهان السابق هو ما تقدم من قولنا العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث، وليس البرهان ما ذكره من الافتقار. وأجيب بأن قوله وهو افتقار الخ على حذف مضاف أي وهو مفيد الافتقار، ومفيد الافتقار ما قدمناه وهو العالم حادث الخ.
(قوله: لوجوب انحصار كل موجود) أي لانحصار وصف كل موجود في القدم والحدوث، ولعل الأولى في القدم أو الحدوث بأوْ لا بالواو، وذلك لأن الموجودات منحصرة في القدم والحدوث، وأما كل موجود فإنما ينحصر في أحدهما، والتقابل بين القدم والحدوث تقابل التضاد لأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، وقيل لأنهما يرتفعان في عدمنا السابق فيما لا يزال إذ لا يقال فيه قديم لإمكان وجودنا فيه، ولا حادث لأن الحدوث هو الوجود بعد عدم، وعلى هذا فكونهما ضدين بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي، إذ لا يصدق عليهما. اهـ يس.
(قوله: لما عرفت في حدوث العالم) أي من أن الحادث إن لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع الضدين المساواة والرجحان.
(قوله: فإن انحصر العدد) أي المفتقر إليه. (قوله: لأن محدث الأول) يعنى الذي دار منه الأمر، وطلبت مخلوقيته ممن بعده بفراغ العدد فوقه، ويتضح ما ذكره في أربعة كما لو كان زيدٌ خلق عمراً، وعمرو خلق بكراً، وبكر خلق خالداً، فإذا فرضنا حدوث الأول وانحصار الألوهية في هؤلاء الأربعة على هذا الفرض لزم أن يكون محدث الأول وهو زيد بعض الثلاثة الذين بعده، وهم عمرو وبكر وخالد، أي إنه لابد أن يكون محدثه واحداً منهم، إما عمرو الذي أحدثه الأول مباشرة، وإما بكر الذي أحدثه عمرو المستند وجوده أي عمرو إلى الأول وهو زيد مباشرة، وإما خالد الذي أحدثه بكر المستند وجوده إلى زيد بواسطة عمرو فهذا مثل أن تقول والد الأب ولده، أو ولد ولده، أو ولدُ ولدِ ولده، فقوله ممن أحدثه هذا الأول بيان لما وقعت عليه "من" في قوله: "من بعده"، والضمير في قوله ممن أحدثه يعود على مَنْ المجرورة بمِنْ الجارة، وكأنه قال من عمرو الذي أحدثه الأول، وقوله أو أحدثه من استند وجوده إليه عطف على أحدثه الأول، والتقدير بعض من بعده، من الذي أحدثه الأول، أو من الذي أحدثه من استند وجوده إليه، وكأنه قال أو بكر الذي أحدثه عمرو الذي استند في وجوده للأول وهو زيد مباشرة أو خالد الذي أحدثه بكر الذي استند في وجوده للأول وهو زيد بواسطة عمرو.
(قوله: لأنه يلزم عليه تقدم كل واحدٍ من المحدثين) هو بصيغة التثنية، وحاصله أنه لو خلق زيد عمراً، وخلق عمرو زيداً، فمقتضي كون

زيد خالقا لعمرو أن يكون متقدما عليه، ومقتضي كونه مخلوقا له أن يكون متأخراً عنه، فلزم الجمع بين كونه متقدما على عمرو متأخرا عنه وهو محال لأنه جمع بين متنافيين.
إن قلت: شرط التناقض اتحاد النسبة الحكمية وهو غير موجود هنا؛ لأن كل واحد من المحدثين إنما وجب له التقدم باعتبار أنه مؤثر والتأخر باعتبار أنه أثر وهما اعتباران أوجبا عدم الاتحاد كما في قولهم الثلاثة زوج باعتبار اثنين منها، وليست زوجا باعتبار مجموعها، قلت المحكوم عليه بالنفي والإثبات أي التقدم والتأخر واحد وهو كل واحد من المحدثين لا تعدد فيه، والتعدد إنما وقع في موجبي النفي والإثبات وهما التأثر والتأثير، ولا يلزم من تكثر وجود الذات تكثرها حتى يندفع التناقض، فالحكم بالتناقض نظرا لكون المحكوم عليه بالنفي
بل ويلزم عليه أيضا تقدم كل واحد منهما على نفسه وتأخره عنها بمرتبتين أو بمراتب، وذلك تهافت لا يعقل، وإن لم ينحصر العدد وكان قبل كل محدثٍ محدثٌ آخر قبله لزم التسلسل، وهو أيضا محال لأنه يؤدي إلى فراغ ما لا نهاية له، وذلك أيضا لا يعقل

[حاشية الدسوقي]
والإثبات واحداً، وتعدد موجب النفي والإثبات لا يوجب تعدد المحل، وهذا بخلاف قولنا الثلاثة زوج باعتبار اثنين منها وليست بزوج باعتبار مجموعها لأن محل الإثبات غير محل النفي؛ إذ المحكوم عليه بالزوجية اثنان منها والمحكوم عليه بنفيها مجموعها، وكذا يقال في عمرو.
(قوله: بل ويلزم تقدم كل واحد الخ) لما ألزم أولاً تقدم كل واحد منهما على صاحبه، ألزم ثانيا ما هو أشنع وهو تقدم الشيء على نفسه، وسبق الشيء على نفسه أبلغ في الاستحالة.
(قوله: بمرتبتين) تنازعه كل من تقدم وتأخر، ومراده بالمرتبتين النسبتين والحيثيتين، مثلاً زيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه من حيث كونه مخلوقا لعمرو، وزيد من حيث كونه مخلوقا لعمرو متأخر عن نفسه من حيث كونه خالقا لعمرو، وكذا يقال في عمرو إنه متقدم على نفسه بمرتبتين ومتأخر عنها بمرتبتين. (قوله: تهافت) أي تناقض. (قوله: لأنه يؤدي إلى فراغ مالا نهاية له) المراد بفراغه تناهيه، أي وفراغ ما لا نهاية له باطل، وما أدى إلى الباطل وهو التسلسل باطل، ووجه أداء التسلسل لفراغ مالا نهاية له يظهر ببرهان التطبيق، وببرهان الأحكام.
وتقرير الأول: أن تقول لو وجدت حوادث لا أول لها لأمكن أن يفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية في جانب الماضي جملة، ومما قبله بواحدٍ مثلا إلى غير الثانية جملة أخرى، ثم تطبق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص مساويا للكامل وهو محالٌ، وإن لم يكن بان وجد في الأول ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى، ويلزم منه تناهي الأولى، لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه، والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة.
وتقرير الثاني: أن تقول لو وجدت حوادث لا أول لها للزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بأنه فرغ وانقضى قبله حوادث لا أول لها فيحكم على الحركة الحاصلة في يوم الاثنين أنه فرغ قبلها حركات لا نهاية لها، وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة في يوم الأحد، وكذلك يحكم عند وجود الحركة الحاصلة في يوم السبت، وهكذا، ونحن نازلون لجانب الماضي، فإن قالت الفلاسفة القائلون بوجود حوادث لا أول لها إن جنس هذا الحكم الحاصل عند كل حركة أزلى لا مبدأ له كانت الحركات المحكوم عليها كذلك، فما من حركة من حركات الفلك إلا ويصح الحكم عليها بأنه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها، لزم على كلامهم أن جنس الحركات أزلى، وكذلك جنس الأحكام أزلى لا مبدأ له، ومن المعلوم أن المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم فيلزم إذن تقدم الحركات على الحكم؛ والسبقية عليه تنافي أزليته، فلزم أن الحكم الذي لا يتناهى متناه، وإن قالوا إن جنس الأحكام ليس أزليا بل له مبدأ وهو ألف حركة مثلاً ماضية اعتبر نهايتها من الآن بمعنى أنه يصح الحكم عند نهاية هذه الحركات الألف، أعني حركة اليوم أنه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها، وكذلك يصح الحكم على حركة البارحة وعلى حركة اليوم الذي قبله وهكذا إلى أول الحركات، فنقول لهم إذا حكمنا على

الحركة التي هي مبدأ الألف بأنه فرغ قبلها حركات لا نهاية لها، ووقفنا ولم نحكم على الحركة التي قبل الألف لكونها خارجة عن مبدأ الحكم، فعدم الحكم على تلك الحركة التي قبل الألف لكونها خارجة عن مبدأ الحكم، فعدم الحكم على تلك الحركة التي قبل الألف بأنه فرغ قبلها حركات لا نهاية لها إنما هو لكون الحركات التي قبلها متناهية إذْ لو كان ما قبل تلك الحركة التي هي مبدأ الألف غير متناه لصح الحكم، والفرض أنه لا يصح فصار ما قبل مبدأ الألف متناهياً، وقد حكمنا على مبدأ الألف مضموما لما قبله بعدم النهاية، فصار ما قبل الألف الذي هو متناه غير متناه بزيادة واحد عليه، وهو مبدأ الألف، ومن المعلوم أن صيرورة المتناهي غير متناه بزيادة واحد عليه باطل، إذ مجموع المتناهيين وهما الواحد المزيد الذي هو مبدأ الألف، والعدد الذي قبل مبدأ الألف المزيد عليه متناه قطعاً، فقول الشارح لأنه يؤدي إلى فراغ مالا نهاية له هذا على تقدير أن الأحكام ليس لها أول، وأما على تقدير أن لها أولاً فاللازم له ان ما يتناهى يصير لا يتناهى بزيادة واحدٍ، والحاصل

١٣٠٣ مبحث برهان وجوب البقاء

واذا استحال الحدوث على مولانا سبحانه وجب له القدم وهو المطلوب.

[مبحث برهان وجوب البقاء]

(ص) وأما برهان وجوب البقاء له تعالى فلأنه لو أمكن أن يلحقه العدم لانتفي عنه القدم لكون وجوده حينئذ يصير جائزاً لا واجباً، والجائز لا يكون وجوده إلا حادثا كيف وقد سبق قريبا وجوب قدمه تعالى وبقائه.

(ش) لا شك أن وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء له، فلما قام البرهان القاطع على وجوب قدمه وجب بقاؤه تبارك وتعالى

[حاشية الدسوقي]

أن تلك الأحكام أما أن يكون لها أول، أوْ لا، فإن كان لها أول بحيث انتهت الأحكام إلى واحد لا يصح الحكم بعده لزم أن ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد، وإن لم يكن للأحكام أول لزم أن تكون الأحكام مسبوقة الجنس وهي أزلية بحوادث يحكم بفراغها وهي أيضا أزلية الجنس، والسبقية تنافي الأزلية، فلزم أن ما لا يتناهى ينقضي، فدل انقضاؤها على تناهيها وهو المطلوب.

(قوله: وإذا استحال الحدوث على مولانا وجب له القدم) أي لأنه إذا بطل اللازم وهو الحدوث بطل ملزومه وهو لم يكن قديماً، وإذا بطل لم يكن قديماً، ثبت القدم وهو المطلوب، وبضميمة أن لا واسطة بين القدم والحدوث يثبت وجوب القدم، فصح كون دليله أنتج وجوب القدم وإن كان ظاهره إنه إنما أنتج القدم كذا وجهوه، وفيه أن نفي الواسطة لا يقتضي وجوب القدم بل يقتضى القدم؛ نعم استحالة الحدوث تُعَيِّنُ وجوبَ القدم لا مطلق قدم، وإلا كان الحدوث غير مستحيل.

[مبحث برهان وجوب البقاء]

(قوله: فلأنه لو أمكن أي يلحقه العدم لانتفي عنه القدم) هذا البرهان إشارة إلى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة، واستثنائية طوى ذكرها استثنى فيها نقيض التالي، ينتج نقيض المقدم، والأصل: لكن لا ينتفي عنه القدم فلا يمكن أن يلحقه العدم فوجب بقاؤه. (وقوله: لكون وجوده حينئذ) أي: حين إمكان لحوق العدم له، وهذا بيان للملازمة التي بين المقدم والتالي في الشرطية، وإشارة إلى أن اللزوم ليس بينا لأنه بواسطتين هما كون الوجود حين إمكان لحوق العدم له يكون جائزاً، وكون الجائز لا يكون إلا حادثا، (وقوله: كيف وقد سبق الخ) أي كيف يصح انتفاء القدم أي لا يصح لأنه قد سبق الخ، ففي الكلام حذف، والواو للتعليل، وهذا قائم مقام الاستثنائية المطوية، والمقصود من الاستفهام إنكار نفي القدم عنه، فكأنه قال لكن لا يصح انتفاؤه عنه لأنه سبق قريبا وجوب قدمه.

(قوله: لو أمكن أن يلحقه العدم) إنما قال أمكن ولم يقل لأنه لَوْ لحقه العدم لانتفى عنه القدم؛ لأن امتناع إمكان لحوق العدم يستلزم امتناع لحوقه من باب أولى بخلاف العكس؛ وذلك لأن إمكانَ الحوقِ أعمُ من الحوق، وامتناع الأعم يستلزم امتناع الأخص دون العكس، وأيضاً المقصود الاستدلال على وجوب البقاء ولا ينتجه إلا استحالة إمكان العدم الإمكان العام الصادق بوجوب العدم

وجوازه، لا الإمكان الخاص القاصر على الجواز، وحيث استحال الإمكان العام بقسميه بأن انتفى وجوب العدم وجوازه ثبت وجوب نقيضه الذي هو البقاء، واستعمال المصنف الإمكان في المعنى الأعم وإن كان شائعاً عند المناطقة لكنه مجاز في عرف المتكلمين، والقرينة على قصده مقابلته له أي بالإمكان وجوب البقاء المستدل عليه بابطال نقيضه، ولا شك أنه لا يصح له أخذ البقاء إلا ببيان استحالة الإمكان العام فتأمل.

(قوله: والجائز لا يكون وجوده إلا حادثا) ذكر لفظ وجود ولم يقل والجائز لا يكون إلا حادثاً، لأنه لا يوصف بالحدوث إلا الموجود المسبوق بالعدم، وأما ما كان من الجائزات غير موجود فلا يوصف بالحدوث كإيمان أبي جهل فإنه جائز عقلاً غير حادث، إذ لم يوجد حتى يوصف بالحدوث، فنتج من هذا أن الجائز أعم من الحادث فكل حادث جائز ولا عكس.

فإن قلت: قوله والجائز لا يكون وجوده إلا حادثا فيه نظر؛ إذ لا نسلم أن وجود الجائز لا يكون إلا حادثا لجواز أن يستند الجائز في وجوده لعلة قديمة فيكون قديماً. قلت: مراده بالجائز عند أهل الحق النافين لتأثير العلة والطبيعة لا يكون وجوده إلا حادثاً؛ فيه نظر إذ لا نسلم أن وجود الجائز لا يكون إلا حادثاً لجواز ان يستند الجائز في وجوده لعلة قديمة فيكون قديماً. قلت: مراده بالجائز عند أهل الحق النافين لتأثير العلة والطبيعة لا يكون وجوه إلا حادثاً؛ على ان الجائز المستند لعلة قديمة.

وإن قال الفلاسفة بقدمه لاستناده لعلته القديمة لا يتحاشون من القول بأنه جائز نظراً لاستناده للغير وعدم استقلاله، وحينئذ فقد صح حتى على مذهبهم أن الجائز لا يكون وجوده إلا حادثاً.

(قوله: لا شك أن وجوب القدم مستلزم لوجوب البقاء) أشار بهذا إلى أن القدم دليل للبقاء، لأن الدليل ما يستلزم المطلوب أي ما يلزم من وجوده وجود المطلوب، ولمَّا كان العلم بالمدلول متوقفا على العلم بالدليل وقد قام عندك البرهان الذي سمعته في القدم ثبت عندك بقاؤه. (قوله: البرهان القاطع) أي المقطوع بمقدماته، وَوَصْفُ البرهانِ بالقاطع وصفٌ كاشفٌ، وفيه دفع لما يتوهم

١٣٠٤ مبحث برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث

اذ لو جاز أن يلحقه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان وجوده جائزا لا واجبا لصدق حقيقة الجائز حينئذ على ذاته سبحانه وتعالى، لأن الجائز ما يصح وجوده وعدمه، وهذا التقدير الفاسد يستلزم صحة الوجود والعدم للذات العلية تبارك وتعالى، فيكون جائز الوجود، وذلك يستلزم حدوثه تعالى عن ذلك سبحانه، لما عرفت من استحالة ترجيح الوجود الجائز على عدم مقابله المساوي له في القبول من غير فاعلٍ مُرجِحٍ؛ كيف وقد سبق قريبا بالبرهان القاطع وجوب قدمه جل وعلا، فإذن يجب بقاؤه كما وجب قدمه.

[مبحث برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث]

(ص) وأما برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث فلأنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها، وذلك محال لما عرفت قبل من وجوب قدمه تعالى وبقائه.

(ش) لا شك أن كل مثلين لابد أن يجب لأحدهما ما يجب للآخر ويستحيل عليه ما استحال عليه، ويجوز له ما جاز عليه وقد عرفت بالبرهان القاطع أن كل ما سوى الله تعالى يجب له الحدوث فلو ماثل تعالى شيئا مما سواه لوجب له جل وعلا من الحدوث تعالى عن ذلك ما وجب لذلك الشيء، وذلك باطل لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه تعالى وبقائه سبحانه،

[حاشية الدسوقي]

أنه مجاز عن الدليل الذي يكون ظنيا. (قوله: إذ لو جاز الخ) علة لما ذكره من استلزام وجوب القدم لوجوب البقاء. (قوله: لصدق حقيقة الجائز) المراد بحقيقته مفهومه وهو ما صح وجوده وعدمه، وليس المراد بالحقيقة ما بها الشيء هو، أعني الجنس والفصل وإلا لاقتضى تركب المولى وهو محال. (قوله: حينئذ) أي حين إذ جاز لحوق العدم. (قوله: لأن الجائز الخ) أي وإنما صدق مفهوم الجائز على ذاته تعالى حيث جاز لحوق العدم لها لأن الجائز أي مفهومه ما يصح الخ. (قوله: وهذا التقدير) أي تقدير إمكان لحوق العدم. (وقوله: الفاسد) أي الفاسد متعلقه وهو إمكان لحوق العدم، فالمتصف بالفساد متعلق التقدير لا نفس التقدير الذي هو فعل الفاعل.

(قوله: وذلك يستلزم حدوثه) الإشارة راجعة لوجوده الجائز، أي وجوده الجائز يستلزم حدوثه، وليست راجعة لجواز وجوده إذ لا يلزم من جواز الشيء حدوثه. (قوله: لما عرفت) أي في برهان الوجود، وهذا علة لقوله يستلزم حدوثه أي وإنما كان وجوده الجائز مستلزما لحدوثه لما عرفت من استحالة الخ أي وإذا استحال الترجيح بدون مرجح فما كان وجوده جائزا لابد أن يكون حادثا له محدث. (قوله: مقابله) صفة لعدم. (قوله: في القبول) دفع به ما تمسك به بعضهم من أن العدم أرجح لسبقه. (قوله: من غير فاعل) متعلق بترجيح. (قوله: كيف وقد سبق) أي كيف يصح أن يكون حادثا والحال أنه قد سبق الخ. (قوله: فإذن) أي فإذا كان يجب قدمه فيجب بقاؤه. (وقوله: كما وجب قدمه) الأولى حذفه.
[مبحث برهان وجوب مخالفته تعالى للحوادث]
(قوله: فلأنه لو ماثل شيئا منها لكان حادثا مثلها) هذا إشارة إلى قياس استثنائي ذكر شرطيته وطوى الاستثنائية وأقام مقامها قوله وذلك محال، والأصل: لكنه ليس بحادث فلا يماثل شيئاً منها. (وقوله: لما عرفت) دليل للاستثنائية، ويحتمل أن يكون قوله فلأنه لو ماثل الخ إشارة إلى قياس اقتراني مركب من شرطية وحملية، وهي قوله وذلك محال والإشارة إلى كونه حادثاً، ونظمه هكذا: لو ماثل شيئا منها لكان حادثاً، وكونه حادثا محال، ينتج مماثلته لشيء منها محال، وعلى هذا فليس كل ما بعد القدم من البراهين المذكورة في المتن إشارة إلى قياس استثنائي كما ادعاه بعضهم. (قوله: لو ماثل شيئا منها) أي بأن كان من جنس الأجرام أو الأعراض أو كان متصفا بلوازمهما كالحلول في جهة للجرم وكالتقيد بمكان أو زمان وكاتصاف ذاته بالصغر أو الكبر. (قوله: لكان حادثا مثلها) أي لِمَا عُلِمَ من وجوب استواء المثلين في كل ما يجب ويجوز ويستحيل، ومن جملة ما يجب للحوادث الحدوث.
إن قلت: اللازم على مماثلته للحوادث أحد أمرين: إما قدم الحادث أو حدوث القديم؛ لأن التماثل يقتضي التساوي في الأحكام فكيف يجعل المصنف الحدوث للقديم هو اللازم على الخصوص.
وحاصل الجواب: ان قول المصنف "لو ماثل شيئا منها" مطلقٌ أريد به المماثلة في الجرمية والعرضية ولوازمهما، ولا شك أن المماثلة بهذا المعنى تستلزم الحدوث على الخصوص، وبَيَّنَ هذا المراد قوله سابقا والمماثلة للحوادث بان يكون جرماً الخ. فإن قلت: لزوم الحدوث فيما عدا كونه متصفا بالأعراض ظاهر، وأما لزومه لا على تقدير اتصافه بها بأن كان فعله أو حكمه لأجلها فما وجهه؟
قلت: وجهه أن ذلك الغرض إن كان عائداً عليه تعالى ليتكمل به لزم اتصافه بالحوادث إذ لا يوجد الغرض إلا بعد الفعل، وإن كان عائداً على عباده لزم افتقاره لواسطة في إيصال الغرض لعباده، وكل من الاتصاف بالحوادث والافتقار أمارة الحدوث.
(قوله: لما عرفتَ قبلُ من وجوب قدمه تعالى وبقائه) اعترض بأنه لا حاجة لقوله وبقائه، لأن وجوب القدم هو المبطل للحدوث، وأما وجوب البقاء بمجرده لا يدل عليه، وإنما يدل عليه بواسطة استلزامه لوجود القدم. وأجيب: بأن المصنف لاحظ أن استحالة الحدوث إنما هو لكونه واجب الوجود، ووجوب الوجود يستلزم وجوب القدم والبقاء، فلما لاحظ ما قلناه جمع بينهما، وإلا كان يقتصر على وجوب القدم. (قوله: لا شك الخ) هذا بيان للملازمة بين المقدم والتالي في شرطية هذا القياس، وهي قوله لو ماثلَ شيئاً منها لكان حادثاً. (قوله: قد عرفت بالبرهان القاطع) النعت للكشف لأن البرهان لا

١٣.٥ مبحث وجوب قيامه تعالى بنفسه

وبالجملة لو ماثل تعالى شيئا من الحوادث لوجب له القدم لإلوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث، وذلك جمع بين متنافيين ضرورة.
[مبحث وجوب قيامه تعالى بنفسه]
(ص) وأما برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه فلأنه لو احتاج تعالى إلى محل لكان صفة، والصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية، ومولانا جل وعز يجب اتصافه بهما فليس بصفة،

[حاشية الدسوقي]
يكون إلا كذلك، ومراده بالبرهان برهان حدوث العالم الجرمي والعرضي، والإجماع على حدوث الزائد عليهما إن قُدِّرَ زائدٌ كما مر، ويحتمل أن يريد ما عدا الإجماع، لأن الإجماع دليل لا برهان، وإن كان قطعياً في السمعيات فيما لا تتوقف عليه دلالة المعجزة.

(قوله: وبالجملة) أي وأقول قولا ملتبسا بالجملة لا بالتفصيل، واعلم إنه أولاً أبطل مماثلته للحوادث بإبطال حدوثه، ولم يتعرض فيما مر للتناقض بين القدم والحدوث، وتعرض لذلك في قوله وبالجملة؛ فقوله وبالجملة استدلال ثانٍ، وليس إجمالا لما فصله أولاً، إذا علمت ذلك فالتعبير بقوله وبالجملة الخ فيه شيء؛ لأنه يقتضي أنه تعرض للتناقض تفصيلاً ثم أجمله إجمالاً، وليس كذلك.

(قوله: لألوهيته) أي المتفق عليها.

[مبحث وجوب قيامه تعالى بنفسه]

(قوله: وأم برهان وجوب قيامه تعالى بنفسه) قد سبق أن القيام بالنفس مركب من أمرين: الاستغناء عن المحل، والاستغناء عن المخصص، فذكر المصنف برهاناً لكل واحد، فأشار لبرهان استغنائه عن المحل بقوله فلأنه لو احتاج الخ، وهذا البرهان إشارة إلى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة، واستثنائية مطوية أقام دليلها وهو قوله والصفة الخ مقامها، ونظم القياس هكذا: لو احتاج إلى محل أي ذات لكان صفة، لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم، وهو احتياجه لمحل؛ فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل، وهو المطلوب، ووجه الملازمة بين المقدم والتالي أنه لا يحتاج إلى ذات يقوم بها إلا الصفات، ودليل الاستثنائية المطوية في المصنف القائلة لكن كونه صفة باطل أشار له بقوله والصفة الخ، وحاصله قياس اقتراني من الشكل الثاني ونظمه: الصفة لا تتصف بصفات المعاني ولا المعنوية لئلا يلزم التسلسل كما في الشارح، ومولانا جل وعز متصف بصفات المعني والمعنوية للبراهين الدالة على ذلك، ينتج الصفة ليست مولانا، وتنعكس النتيجة لقولنا: مولانا ليس بصفة فقد أنتج هذا القياس أنه ليس بصفة فصحت الاستثنائية القائلة لكن كونه صفة باطل فقول المصنف ليس بصفة هو عكس نتيجة القياس الثاني الذي ذُكِرَ دليلاً للاستثنائية المحذوفة من الأول.

فإن قلت: إن كبرى الشكل الثاني يجب أن تكون كلية، وما هنا ليس كذلك. قلت: قد تقرر عندهم أن القضية الشخصية تقوم مقام الكلية، وقوله ومولانا يجب اتصافه بهما شخصية فهي في قوة الكلية من حيث إن المحمول ثابت فيها لكل الموضوع كالكلية، وما ذكرناه من أن الدليل الثاني المستدل به على الاستثنائية المطوية قياس اقتراني هو ظاهر المصنف، وإن شئت جعلته استثنائيا وهو ما سلكه الشارح، ونظم الكلام هكذا: لو احتاج لمحل لكان صفة؛ لكن كونه صفة باطل؛ إذ لو كان صفة لم يتصف بصفات المعاني ولا المعنوية، لكن عدم اتصافه بهما باطل فبطل ما استلزمه وهو كونه صفة، فبطل ما استلزمه وهو احتياجه لمحل، فثبت نقيضه وهو استغناؤه عن المحل وهو المطلوب.

(قوله: فلأنه لو احتاج إلى محل) إنما عبر بالاحتياج ولم يقل كغيره فلأنه لو قام بمحل نظرا إلى أن القيام بالنفس معناه الاستغناء، والذي يقابل الاستغنا في العرف الاحتياج والافتقار لا القيام بالمحل، والقيام بالمحل وإن كان يشعر بالحاجة أيضا لكن الصريح في المقصود كالمقابلة هنا ليس كالمشعر به، نعم عبارة الغير أظهر في المقصود الذي هو التنزيه عن كونه صفة لصدق عبارة المصنف باحتياج الجرم لمحل أي مكان، واحتياج الصفة لذات وإن كان اللازم وهو قوله لكان صفة يعين أن المراد بالمحل الذات لا المكان.

واعلم أن قيام الوصف بالموصوف قيل إنه عبارة عن تبعيته له في التحيز، فالتحيز ثابت بالذات للجرم وهو للوصف بالتبعية، وأنت خبير بأن هذا لا يصدق إلا على أوصاف الجرم، وأما أوصاف الباري فمقتضاه أنه لا يقال إنها قائمة به تعالى؛ ولا يقال إنها قائمة بمحل، واعترض هذا العلامة السعد بأنا لا نسلم أن هذا أي التبعية في التحيز معنى قيام الصفة بالموصوف، بل نقول معنى قيام الشيء بالشيء اختصاصه به بحيث يصير نعتا له، وهو منعوت به، وهو بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز، فيشمل صفات الباري.

فإن قلت: كما أن المولى منزه عن ذات يقوم بها منزه أيضا عن مكان يحل فيه فهلا أقام برهانا على استغنائه عن المكان كما أقام برهانا على استغنائه عن الذات التي يقوم بها.

ولو احتاج إلى مخصص لكان حادثاً، كيف وقد قام البرهان على وجوب قدمه تعالى وبقائه.

(ش) تقدم أن قيامه تعالى بنفسه عبارة عن استغنائه جل وعلا عن المحل والمخصص، أما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المحل أي عن ذات يقوم بها فهو أنه لو احتاج تعالى إلى ذات أخرى يقوم بها لزم أن يكون صفة بتلك الذات، إذ لا يقوم بالذات إلا صفاتها، ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة حتى يحتاج إلى محل يقوم به، إذ لو كان صفة لزم أن لا تتصف بصفات المعاني وهي القدرة والإرادة والعلم الخ، ولا بالصفات المعنوية وهي كونه تعالى قادرا ومريداً وعالما الخ؛ لأن الصفة لا تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية ولا

سلبية؛ لأن النفسية والسلبية نتصف بهما الذات والمعاني، إذ لو قبلت الصفة صفة أخرى لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها، ويلزم مثل ذلك في الصفة الأخرى التي قامت بها وهلم جرا.

[حاشية الدسوقي]

قلت: استغنى عن إقامة البرهان على استغنائه عن المكان لدخوله في المخالفة للحوادث. فإن قلت: قد سبق في المخالفة للحوادث أنه ليس بعرض فلأيِّ شيء ذكر هنا أنه ليس محتاجا إلى محل بأن يكون صفة. قلت: الأعراض حادثة والمخالفة للحوادث تدل على تنزهه عنها، والقيام بالنفس يدل على أنه لا يكون صفة قديمة.

(قوله: ولو احتاج إلى مخصص الخ) هذا دليل للجزء الثاني من جزأي معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص أي عن الفاعل الذي يخصصه بالوجود بدلاً عن العدم. وحاصل ذلك البرهان قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة ذكرها، واستثنائية مطوية أقام دليلها مقامها، ونظم ذلك القياس هكذا: لو احتاج إلى مخصص لكان حادثاً ضرورةَ أنه لا يحتاج إلى المخصص إلا الحادث، إذ يحتاج له في ترجيح أحد طرفي ما يقابله من الممكنات المتقابلة على الأخر، لكن كونه حادثا باطل أنه قد قام البرهان على وجوب قدمه وبقائه، وإذا بطل كونه حادثا وهو التالي بطل المقدم وهو احتياجه للمخصص، وإذا بطل ثبت نقيضه وهو استغناءه عن المخصص وهو المطلوب.

(وقوله: كيف) استفهام إنكاري بمعنى النفي، وفي الكلام حذف أي كيف يكون حادثا أي لا يصح أن يكون حادثاً، وهذا إشارة إلى الاستثنائية. وقوله وقد قام البرهان الخ بيان لتلك الاستثنائية المحذوفة التي أشار إليها بقوله كيف، والواو في قوله وقد عرفت للتعليل.

(قوله: إذ لا يقوم بالذات إلا صفاتها) بيان للملازمة بين المقدم والتالي في قوله لو احتاج إلى محل لكان صفة. (قوله: ومولانا جل وعز يستحيل أن يكون صفة) في قوة الاستثنائية. (قوله: حتى يحتاج) أي بحيث يحتاج الخ، فحتى للتفريع بمعنى الفاء، وهو تفريع على المنفي. (قوله: إذ لو كان صفة الخ) أشار به إلى أن دليل الاستثنائية قياس استثنائي، وقد تقدم تقريره. والحاصل أن الشارح جعل دليل الاستثنائية دليلاً استثنائيا، والمصنف قد جعله اقترانيا إشارة إلى صحة الاستدلال على تلك الاستثنائية بكلٍ منهما.

(قوله: لأن الصفة الخ) علة لقوله لو كان صفة لزم الخ. (وقوله: لا نتصف بصفة ثبوتية غير نفسية) أي وأما السلبية والنفسية فلا يمتنع اتصاف الصفة بهما كوصف القدرة بالقدم والبقاء، والتعلق الصلوحي بالممكنات. (قوله: لأن النفسية الخ) علة لتقييد الثبوتية بغير النفسية أي وإنما قيدنا بذلك لأن النفسية الخ. (قوله: لأن النفسية أو السلبية نتصف بهما الذات والمعاني) أما اتصاف الذات بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء وكالتحيز، وأما اتصاف المعاني بهما فكاتصافها بالقدم والبقاء وبالتعلق، وكاتصاف السواد بالسوادية والبياض بالبياضية واللونية.

إن قلت: إنْ بنينا على قول من ينفي الأحوال فلا حال أصلاً لا معنوية ولا نفسية فضلاً عن الاتصاف بهما، وإن بنينا على قول من يثبتها فما الفرق بين النفسية والمعنوية حيث أحالوا اتصاف الصفة بالمعنوية، وأجازوا اتصافها بالنفسية؛ مع أن كلا منهما حال، فكان الظاهر جواز اتصاف المعاني بالمعنوية كما جاز اتصافها بالنفسية.

أجيب بأن الاتصاف بالمعنوية فرع الاتصاف بالمعاني، وإذ لم يجز اتصاف المعاني بالمعاني لم يمكن اتصافها بالمعنوية، وتوضيحه أن النفسية ليس معها ما يحصل استحالة اتصاف الصفة به بخلاف المعنوية فإنها تستلزم ما يستحيل اتصاف الصفة به لاستحالة ثبوتها بدون المعاني، ولو اتصفت الصفة بالمعنوية لا تصفت بالمعاني الْمُحَقَّقَةِ الاستحالةِ بالبرهان المذكور.

(قوله: إذ لو قبلت الخ) علة لقوله الصفة لا نتصف بصفة ثبوتية غير نفسية. (قوله: لزم أن لا تعرى عنها) حاصله أن القدرة مثلا لو قبلت صفة أخرى لكانت الصفة الثانية إما مثلها فيلزم أن تقبل القدرة قدرة أخرى مثلها أو ضدها كالعجز أو خلافها، وهكذا الصفة الأخرى التي قامت بها، وهلم جرا، فيلزم التسلسل، وما تقدم كله بيان للملازمة بين قوله لو كان صفةً لزم أن لا نتصف بصفات المعاني ولا المعنوية، وكأنه قال لما يلزم على اتصافه بهما من التسلسل. وقول الشارح لزم أن لا تعرى عنها أو عن مثلها أو عن ضدها صوابه عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها، وفي نسخة عنها أو عن ضدها وهذه النسخة فيها

١٣٠٦ مبحث برهان وجوب الوحدانية له تعالى

اذ القبول نفسي فلابد أن يتحد بين المتماثلات، وهو محال لما يلزم عليه من التسلسل، ودخول ما لا نهاية له من الصفات في الوجود وهو محال، فإن الصفة لا تقبل أن تتصف بصفة ثبوتية غير نفسية تقوم بها أعني صفات المعاني والمعنوية، ومولانا جل وعز قام البرهان القاطع على وجوب اتصافه بصفات المعاني والمعنوية فيلزم أن يكون ذاتاً عليةً موصوفةً بالصفات المرتفعة، وليس هو في نفسه سبحانه صفة لغيره تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وأما برهان وجوب استغنائه تعالى عن المخصص أي الفاعل فهو أنه لو احتاج إلى الفاعل لكان حادثا وذلك محال لما عرفت بالبرهان القاطع من وجوب قدمه وبقائه سبحانه وتعالى، فتبين بهذين البرهانين وجوب الغنى المطلق لمولانا جل وعز عن كل ما سواء، وهو معنى قيامه تعالى بنفسه.

[مبحث برهان وجوب الوحدانية له تعالى]

(ص) وأما برهان وجوب الوحدانية له تعالى فلأنه لو لم يكن واحدا لزم أن لا يوجد شيء من العالم للزوم عجزه حينئذ.

(ش) يعنى أنه لو كان له تعالى مماثل

[حاشية الدسوقي]

حذف، والاصل عن مثلها أو عن ضدها أو عن خلافها. (قوله: إذ القبول) أي للمثل أو الضد أو الخلاف نفسي، وهذه علة لقوله ويلزم مثل ذلك في الصفة الأخرى. (قوله: وهو محال) أي قبول الصفة صفة أخرى محال لما يلزم عليه من التسلسل. والحاصل أنه لو كان صفة لزم أن لا يتصف بصفات المعاني ولا المعنوية، ووجه الملازمة أنه لو اتصف بالمعاني أو المعنوية والفرض أنه صفة لزم التسلسل فصحت الملازمة، وهذا معنى قول الشارح فإذن لا يقبل الخ.

(قوله: لما يزم من التسلسل) أي وهو محال. (قوله: ودخول ما لا نهاية له الخ) عطف على التسلسل عطف لازمٍ، لأن التسلسل ترتيب أمور لا نهاية لها، ويلزم ذلك دخول ما لا نهاية له في الوجود، وأراد بما لا نهاية له الداخل في الوجود الصفات الثبوتية غير النفسية، بدليل ما أسلفه، أما السلبية فلا وجود لها في الخارج فلا يزم من تقدير تسلسلها دخول ما لا نهاية له في الوجود، وأما النفسية فلأنها راجعة لحقيقة موصوفها فلا تسلسل فيها.

(قوله: ومولانا جل وعز قام البرهان الخ) هذا إشارة إلى استثنائية القياس الثاني القائل لو كان صفة لم يتصف بصفات المعاني ولا المعنوية، لكن التالي باطل لقيام البرهان القاطع على اتصافه بهما. وحاصل ما ذكره الشارح قياسان استثنائيان، الأول لو احتاج لمحل لكان صفة، لكن كونه صفة باطل فبطل المقدم، والثاني لو كان صفة لزم أن لا يتصف بالمعاني والمعنوية، لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كونه صفة. وقول الشارح: فيلزم أن يكون ذاتا علية هذا لازم لنتيجة القياس الأول القائل لو احتاج لمحل لكان صفة لكن كونه صفة باطل فبطل كونه محتاجا لمحل فثبت أنه ذاتٌ لا صفة.

(بقي شيء آخر) وهو أن التسلسل إنما يكون محالا في الحوادث لا في القديم، والمولى على تقدير كونه صفة، وقام بها صفات، وهكذا، فهي صفات قديمة فلا يضر التسلسل فيها. والحاصل أن الدليل وإن تم في منع قيام المعنى الحادث بمثله لا يتم في منع قيام المعنى القديم بمثله، فالأولى في بيان استحالة اتصاف الصفة بالصفة أي قيام المعنى بالمعنى أن يقال فلو قام المعنى بالمعنى فإما أن يكون ضدا أو مثلا أو خلافاً، والأقسام الثلاثة باطلة، أما الأول فلأن الضدين منافيان لأنفسهما فقيام أحدهما بالآخر يوجب عكس حكمه، فيكون العلم جهلاً والقدرة عجزاً، والإرادة كراهةً، وهو محال. وأما الثاني: فلأنه يلزم أن يكون العلم عالماً، والقدرة قادرةً، والحياة حياً، والبياض أبيضَ، لأن المثل الثاني يوجب للأول حكمه ولا شك أن هذا محال. وفيه أيضا اجتماع المثلين والتخصيص من غير مخصص لأن المثلين متساويان في الحقيقة وليس كون أحدهما محلا والآخر حالا بالاولى من العكس، وأما الثالث فلأن نسبة المخالفة نسبة واحدة فلا اختصاص لبعضها بالقيام دون بعض، فيلزم عموم الجواز في كل مخالف، فيقوم السواد بالحركة والعلم والبياض وغير ذلك، وهذا معلوم البطلان. وإذا تبين بطلان قيام المعنى بالمعنى لزم بطلان قيام حكمه وهو المعنوية بالمعنى لاستلزام المعنوية للمعنى ولا كذلك الحال النفسية إذ ليست حالا معللة بأمر زائد على الذات.

(قوله: فتبين بهذين البرهانين) أي برهان وجوب مخالفته للحوادث، وبرهان وجوب قيامه بنفسه. (قوله: وهو معنى قيامه تعالى بنفسه)

المناسب لقوله فتبين بهذين البرهانين أن يقول وهو معنى مخالفته للحوادث وقيامه بنفسه لأن الغنى المطلق معنى الصفتين لا الثانية فقط، وإنما معناها الغنى عن المحل والمخصص، وأما الغنى عما سواهما من الزمان والمكان ونحوهما فمعنى الأولى اهـ يس. ذكر غيره أن المراد بهذين البرهانين برهان استغنائه عن المحل وبرهان استغنائه عن المخصص، وأن المراد بالغنى المطلق الاستغناء عن المحل والمخصص بخلاف غنى الجوهر، فإنه مقيد بالمحل، وأما المخصص فليس مستغنيا عنه، ولعل ما قاله الشيخ يس أولى فتأمل.
[مبحث برهان وجوب الوحدانية له تعالى]
(قوله: فلأنه لو لم يكن واحدا الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة، واستثنائية مطوية لم يذكر ما يقوم مقامها من علتها استثنى فيها نقيض التالي، فينتج نقيض المقدم، وقوله للزوم عجزه إشارة لبيان اللزوم بين المقدم والتالي في الشرطية المذكورة، ونظم القياس هكذا: لو لم يكن
•
•---------------------------------•
[حاشية الدسوقي]
واحداً لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث، لكن التالي باطل لوجود الحوادث بالمشاهدة فبطل المقدم، وثبت نقيضه، وهو كونه واحدا وهو المطلوب.
ثم إن الوحدانية تشتمل على ثلاثة أوجه: وحدانية الذات، ووحدانية الصفات، ووحدانية الأفعال، وكل من الوجهين الأولين ينقسم إلى قسمين: فوحدانية الذات تنفي التركيب في ذاته تعالى، وتنفي التعدد، بأن يكون ثَمَّ ذاتٌ أخرى قديمة لها من صفات الألوهية ما لذات مولانا، ووحدانية الصفات تنفي اتصاف الذات العلية بقدرتين وإرادتين إلى آخر الصفات السبع، وتنفي وجود صفة تشبه صفته في ذات غير ذاته حادثة. إذا علمت هذا فاعلم أن هذا الدليل الذي ذكره المصنف إنما يصلح بحسب ظاهره لإثبات الوحدة في الذات انفصالاً، بمعنى نفي أن يكون معه شريك مماثل له في ألوهيته، ولإثبات الوحدة في الأفعال، لكنه عند التأمل تجده صالحا لإثبات الأمور الخمسة الوحدة في الذات والصفات اتصالا وانفصالاً، والوحدة في الأفعال بأن يقال قوله لو لم يكن واحداً أي بان كانت ذاته مركبة من أجزاء أو كان لها نظير أو كانت صفاته متعددة أو اتصفت ذات بمثل صفاتها أو كان ثَمَّ مُوجد سواها لزم أن لا يوجد شيء من العالم، فقد استدل المصنف على ثبوت هذه الوحدات الخمس بدليل واحدٍ، وإنما جمعهن بدليل ولم يفعل ذلك في القيام بالنفس، بل أفرد كل وجه بدليل، لكون كل وجه من أوجه الوحدانية يلزم على نفيه نفي الحوادث، فلما كان اللازم هنا واحدا اكتفى بدليل واحد لأنه يعمها، وأما القيام بالنفس فليس اللازم لنفي أحد الوجهين لازماً لنفي الآخر، فلذلك عدد الدليل، وبيان إجراء الدليل فيما إذا تعددت الذات اتصالا أن تقول لو تركبت ذاته من أجزاء فإما أن تقوم صفات الألوهية وهي القدرة وما بعدها بكل جزء أو بالبعض أو بالمجموع، والكل باطلٌ.
أما الأول فلأن كل جزء يكون إلها فيأتي التمانع الآتي للشارح في تعدد الإلهين، وهو مؤد للعجز المستلزم لنفي الحوادث.
وأما الثاني وهو قيام أوصاف الألوهية ببعض الأجزاء فلأنه لا أولوية لبعض الأجزاء على بعض، وحينئذ فلا تقوم بها وذلك يستلزم عجز جميعها، وهو أن يؤدي لنفي الحوادث.
وأما الثالث وهو قيام أوصاف الألوهية بمجموع الأجزاء فلأنه يلزم عليه عجز كل جزء على انفراده، لأن كل جزء من مجموع الأجزاء قام به جزء من كل صفة من صفات الألوهية، ولا شك أن من قام به جزء من القدرة والإرادة يكون عاجزاً، ومفتقراً للجزء الثاني من تلك الصفة القائمة بغيره من الأجزاء، وعجز كلٍ على انفراده يوجب عجز سائر الأجزاء، وذلك يؤدي لعدم الحوادث، وأيضا يلزم عليه انقسام ما لا ينقسم من الصفات وهو محال.
وأما إجراؤه فيما إذا تعددت الذات انفصالا بأن كان له نظير في ذاته فقد تصدى المصنف لبيان ذلك في الشارح كما تصدى لبيان إجرائه فيما إذا كان له شريكٌ من الحوادث في فعل من الأفعال، وأما إجراؤه فيما إذا تعددت الصفات انفصالا بأن يكون لحادث صفة تماثل صفته تعالى فلأنه إذا نفذت قدرة العبد في ممكن ما عجزت قدرة الرب عنه، وإذا عجزت عن هذا الممكن لزم عجزها عن سائر الممكنات إذ لا فرق، وذلك يؤدي إلى عدم الحوادث.

إن قلت: اللازم على تقدير تاثير قدرة العبد نفي ما لا نتعلق به لا نفي العالم كله كما جعله المصنف لازماً، قلت: بل اللازم نفي العالم كله، وذلك لأنه إذا عجزت قدرة الرب عجزت قدرة العبد، لأن ما جاز على المثل جاز على مماثله.
وأما إجراؤه فيما إذا تعددت الصفات اتصالا فبيانه أن كل صفة من الصفات يجب لها عموم التعلق كما أشار إليه في الشارح بقوله: "وبيان ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته وإرادته" وحينئذ فلو تعددت لزم العجز فلا يوجد شيء من الحوادث، فقد بان لك أن ما ذكره المصنف من الدليل وإن كان بحسب الظاهر مثبتا لوحدة الذات انفصالا ولوحدة الأفعال فقط إلا أنه عند التأمل مثبت للوحدات الخمس، وهي وحدة الذات اتصالا وانفصالاً، ووحدة الصفات، وكذلك وحدة الأفعال، وأن وجه جريانه في وحدة الذات انفصالا وفي وحدة الأفعال وفي وحدة الصفات اتصالا مأخوذ من الشارح وكذا وجه جريانه في وحدة الذات اتصالا والصفات انفصالا
في ألوهيته لزم أن لا يوجد شيء من الحوادث، والتالي معلوم البطلان بالضرورة، وبيان لزوم ذلك أنه قد تقرر بالبرهان القاطع وجوب عموم قدرته تعالى وإرادته لجميع الممكنات، فلو كان ثم موجود له من القدرة على إيجاد ممكن ما مثل ما لمولانا جل وعز لزم عند تعلق تينك القدرتين بإيجاد ذلك الممكن أن لا يوجد بهما معاً لاستحالة أثر واحد بين مؤثرين لما يلزم عليه من رجوع الأثر الواحد أثرين، وذلك لا يعقل فإنه لابد من عجز أحد المؤثرين وذلك مستلزم لعجز الآخر المماثل له في القدرة على الإيجاد، وإذا لزم عجزهما معاً في هذا الممكن لزم عجزهما كذلك في سائر الممكنات لعدم الفرق بينهما، وذلك مستلزم لاستحالة وجود الحوادث كلها، والمشاهدة تقتضي بطلان ذلك ضرورة، وإذا استبان وجوب عجزهما معاً مع الاتفاق على ممكن واحدٍ كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى، فتعين وجوب وحدانية مولانا جل وعز في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله، وبهذا تعرفُ أن لا أثر لقدرتنا في شيء من أفعالنا الاختيارية لحركاتنا وسكناتنا وقيامنا وقعودنا ومشينا ونحوها، بل جميع ذلك مخلوق لمولانا جل وعز بلا واسطة،

[حاشية الدسوقي]
كما قد بيَّنَّاه، وبهذا تعرف أن قول الشارح فلو كان ثم موجد الخ راعى فيه ظاهر المتن، وقوله بعد فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وصفاته وفي أفعاله نظراً لما تضمنه الدليل بالتأمل، فتناسب أطراف الكلام وأنتج الدليل المرام. (قوله: في ألوهيته) أي في كونه إلها، ومراده ما يشمل الكم المتصل والمنفصل في الذات والصفات، بأن تقوم أوصاف الألوهية بجزء من أجزاء الذات يماثل الآخر أو بذات غير ذاته أو تعدد صفات الألوهية كقدرتين وإرادتين لا علمين إذ لا يتأتى التمانع فيهما، أو توجد صفة مثل صفاته في غيره كما يدل على ذلك قول الشارح في آخر الكلام فتعين وجوب وحدانية مولانا في ذاته وفي صفاته وفي أفعاله.
(قوله: والتالي) أي وهو عدم وجود شيء من الحوادث. (قوله: معلوم البطلان بالضرورة) أي لوجود الحوادث بالمشاهدة. (قوله: على إيجاد الخ) أراد بالإيجاد الوجود لأن القدرة إنما نتعلق به لا بالإيجاد، لأنه عبارة عن تعلق القدرة بالوجود. (قوله: لزم عند تعلق تينك القدرتين الخ) هذا إشارة إلى برهان التوارد، وإيضاحه أنهما إذا قصدا إيجاد معين فوقوعه إن كان بقدرة كل منهما لزم كون الأثر الواحد أثرين، وإن كان بقدرة أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح لأن المقتضي للقادرية ذات الإله، وللمقدورية ذات الممكن، فنسبة الممكنات للإلهين المفروضين على السوية من غير رجحان، ولزم العجز أيضاً. لا يقال: يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال أو يقع بهما جميعا لا بكلٍ منهما للزوم المحال، لأنا نقول الأول باطل للزوم عجزهما لأن الفرض أنهما قصدا إلى إيجاده، فإن لم يوجد لزم عجزهما، وكذا الثاني لأن الفرض استقلال كل منهما بالقدرة والإرادة العامة.
(قوله: بين مؤثرين) أي مستقل كل منهما بالإيجاد. (قوله: لما يلزم عليه من رجوع الخ) أي ولما يلزم عليه من تحصيل الحاصل، والتعليلان ظاهران إذا كان الممكن الذي تعلقت به القدرتان بسيطا غير منقسم كالجوهر الفرد، وكذا إن كان مركباً، وكل ما تعلقت به إحدى القدرتين عين ما تعلقت به الأخرى، وإن كان غيره لزم عجزهما. (قوله: وذلك لا يعقل) ألا ترى أن الخط الذي لا عرض له يستحيل أن يرسم بقلمين وتعلق القدرة تعلق استقلال لا معاونة، على أن المعاونة توجب العجز قطعا.
(قوله: كان مع الاختلاف فيه على سبيل التضاد أولى) أشار بهذا إلى برهان التمانع ويقال له برهان التطارد، وتقريره أنه لو أمكن

التعدد لأمكن التمانع، كأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، ولو أمكن التمانع لزم أحد الأمرين الممتنعين لذاتهما أعني: اجتماع الضدين إن نفذ مرادهما، وعجز أحد الإلهين إن نفذ مراد أحدهما دون الآخر، وعجز أحدهما يؤدي لعجز الآخر، لأن ما ثبت لأحد المثلين يثبت للآخر، وعجزهما يؤدي لعدم وجود شيء من العالم، وهو باطل بالمشاهدة، فما أدى إليه وهو تعدد الإله باطل، وهذا البرهان هو المشار إليه بقوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الأنبياء: ٢٢]، وهو دليل قطعي لا إقناعي خلافاً للسعد حيث قال: إنه اقناعي، وهو مبنى على أن المراد بالفساد اختلال نظامهما، وأما لو قلنا إن المراد بالفساد عدم الوجود كان الدليل قطعياً. (قوله: وبهذا) الإشارة راجعة لوجوب وحدانية الأفعال، ويحتمل رجوعها للدليل السابق وهو دليل التمانع، وتقريره أن قدرة الله عامة التعلق بكل ممكن، فلو كان مقدور ما للعبد على وجه التأثير للزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، واللازم باطل فالملزوم مثله، وبيان اجتماع مؤثرين أن قدرته تعالى عامة التعلق فيدخل تحتها فعل العبد فيكون مقدوراً له تعالى، وواقعاً بقدرته، فوقوعه بقدرة العبد يلزم عليه اجتماع مؤثرين، بل ويلزم عليه العجز إن وقع ذلك المقدور الذي هو من متعلقات قدرة الله بقدرة العبد فقط، لأنه حيث كانت القدرة عامة ووقع شيء مما نتعلق به بغيرها كان ذلك عجزاً لها. (قوله: لا أثر لقدرتنا) النون للمتكلم معه غيره

وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض مخلوق لمولانا جل وعز، تقارن تلك الأفعال الاختيارية ونتعلق بها من غير تأثيرٍ لها في شيء من ذلك أصلاً، وإنما أجري الله تعالى العادة أن يخلق عند تلك القدرة لا بها ما شاء من الأفعال، وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطاً في وجوب التكليف، وهذا الاقتران والتعلق لهذه القدرة الحادثة بتلك الأفعال من غير تأثير لها أصلا هو المسمى في الاصطلاح وفي الشرع بالكسب والاكتساب، وبحسبه تضاف الأفعال إلى العباد، كقوله تعالى: {لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} [البقرة: ٢٨٦]، وأما الاختراع والإيجاد فهو من خواص مولانا جل وعز لا يشاركه فيه شيء سواه تبارك وتعالى، ويسمى العبد عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة المقارنة للفعل

[حاشية الدسوقي]

والمراد بالغير الأحياء مطلقا كانوا عقلاء أو غيرهم، وقَيَّدَ الأفعال بالاختيارية لأنها هي التي وقع فيها خلاف أهل الضلال، كحركة البطش، وأما الحركة الاضطرارية كحركة المرتعش فلا خلاف أنها مخلوقة لله. (قوله: وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض) أي وصف وجودي. (قوله: تقارن تلك الأفعال) أي لا سابقة عليها، وإلا لزم وقوع الفعل بلا قدرة عليه لما تقرر من امتناع بقاء الأعراض، وهذا مذهب الأشعري وإمام الحرمين ومن تبعهما، واعترض بأنه لا نزاع في جواز تعدد الأمثال عقب الزوال، فلا يلزم وقوع الفعل بلا قدرة عليه. وأجيب بأنه إنما ندعي لزوم ذلك إذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة، فإن جعلت المثل المتجدد المقارن فقد لزم أنَّ القدرة التي بها الفعل لا تكون إلا مقارنه، ومذهب المعتزلة أنه لا يجب مقارنة القدرة للفعل بل توجد قبله، لأن التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان، فلو لم تكن القدرة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز، وأجيب بأن صحة التكليف منوطة بالقدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب، والقدرة المسماة بالاستطاعة كما تطلق على العرض المقارن للفعل تطلق على القدرة بالمعنى المذكور وهو سلامة الآلات والأسباب. (قوله: ونتعلق بها) أي تعلق مقارنة فقط لا تعلق تأثيرٍ. (قوله: عند تلك القدرة) أي عند وجودها، وقوله ما شاء مفعول يخلق.

(قوله: وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطاً في التكليف) المراد بالوجود إمكانه لا الوقوع بالفعل، لأن القدرة مقارنة للفعل عند أهل السنة، والتكليف سابق عليها منوط بسلامة الآلات. (قوله: والتعلق) عطف تفسير (قوله: وفي الشرع) عطف تفسير أي المسمى باصطلاح أهل الشرع. (قوله: بالكسب) متعلق بالمسمى، ونائب فاعله ضمير عائد على الاقتراني، وتسمية الاقتران كسباً مجازٌ بحسب الأصل، لأن الكسب بمعنى المكسوب، والاقتران ليس بمكسوب للعبد بل كسبه عبارة عن مقدوره أعني الحركات، سواء قلنا إنه اختراع أوْ لا، لكن باعتبار ذلك الاقتران والتعلق؛ أي إنه لأجلهما سميت الحركة كسباً، فإطلاق الكسب على الاقتران من إطلاق اسم المسبب على السبب، وهذا بحسب الأصل، ثم صار إطلاقه على المقارنة حقيقة عرفية.

والحاصل أن الكسب يطلق على كل من المقدور وعلى اقتران القدرة بالمقدور، وقيل إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله للفعل عقب ذلك خلقٌ، فالمقدور الواحد دخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور للعبد بجهة الكسب، إذا علمت ذلك تعلم أن قول الشارح المسمى في الاصطلاح مراده اصطلاح الأشعري، ومن تبعه لا اصطلاح كل المتكلمين.

(قوله: وبحسبه) أي وبحسب الكسب تضاف الأفعال للعبد، أي كما أنها تضاف لله بحسب الخلق والاختراع، ولما أضيفت الأفعال للعبد من جهة الكسب أثيب وعوقب عليها نظراً لما عنده من الاختيار الذي هو سبب عادي في إيجاد الله الفعل، والقدرة عليه، ثم إنَّ العبد مختار بحسب الظاهر، وإلا فمآله للجبر، لأن اختياره بخلق الله، فالعبد مختار ظاهراً، مجبور باطناً، فهو مجبور في صورة مختارٍ، خلافاً للمعتزلة القائلين إنه مختار ظاهراً وباطنا، وللجبرية القائلين إنه مجبور ظاهراً وباطنا. (قوله: لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) عبر بلها في الحسنات لانتفاعها بها، وبعليها في السيآت لتضررها بها، وعبر في الأول بكسبت وفي الثاني باكتسبت لأن الشر لما كان مما تشتهيه النفس وتنجذب إليه وأمارة به كانت في تحصيله أعجل وأجدر، فلذا وصفت بما له دلالة على المبالغة والاعتمال وهو الاكتساب، ولما لم تكن في باب الخير كذلك لفتورها في تحصيله وصفت بما لا دلالة له على الاعتمال والتصرف وهو الكسب.

(قوله: وأما الاختراع والإيجاد) عطفُ الإيجاد على الاختراع عطفُ مرادفٍ، وأل في الإيجاد عوض عن المضاف إليه أي وأما يجاد الأفعال والذوات واختراعها. (قوله: فهو من خواص مولانا) أي ولذا قال الأشعري إن القدرة على الاختراع أخص أوصاف الباري أي أنها صفة خاصة به لا تكون لغيره، وليس مراده أنها خاصة للذات بمعنى

مختاراً، وعندما يخلق تعالى فيه الفعل مجرداً عن مقارنة تلك القدرة الحادثة مجبوراً ومضطراً كالمرتعش مثلاً، وعلامة مقارنة القدرة الحادثة لما يوجد في محلها تَيَسُّرُهُ بحسب العادة فعلاً أو تركاً، وعلامة الجبر وعدم تلك القدرة عدم التيسر، وإدراك الفرق بين هاتين الحالتين ضروري لكل عاقل؛ كما أن الشرع جاء بإثبات الحالتين، وتفضل بإسقاط التكليف في الحالة الثانية وهي حالة الجبر دون الأولى، قال الله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} [البقرة: ٢٨٦]. أي إلا ما في طاقتها بحسب العادة، وأما بحسب العقل ونفس الأمر فليس في وسعها أي طاقتها اختراع شيء ما، وبهذا تعرف بطلان مذهب الجبرية القائلين باستواء الأفعال كلها، وأنه لا قدرة تقارن شيئا منها عموما، ولا شك انهم في هذه المقالة مبتدعة بله يكذبهم الشرع والعقل، وبطلان مذهب القدرية مجوس هذه الأمة القائلين بتأثير تلك القدرة الحادثة في الأفعال على حسب إرادة العبد،

[حاشية الدسوقي]

أنها صفة نفسية لا تعقل الذات بدونها، لأنها عنده صفة معنى، والنفسية ليست كذلك. (قوله: مختاراً) أي لأن وجود الفعل مقارنا للقدرة يدل على أنه حصل منه اختيار للفعل قبل حصوله لما علمت أن اختيار العبد للفعل سبب عادي لخلق الله الفعل والقدرة متقارنين. (قوله: عندما يخلق تعالى فيه الفعل مجردا) عطف على قوله عند خلق الله فيه القدرة، وقوله مجبورا عطف على قوله مختارا، فهو من العطف على معمولي عاملٍ واحدٍ، وذلك جائز انتهي يس.

(قوله: لما يوجد في محلها) أي للفعل الذي يوجد في محلها، أي يقوم به قيام العرض بالجوهر. (قوله: تيسره) أي الفعل الذي يوجد في محلها، وقوله بحسب العادة متعلق بتيسره، وقوله فعلاً أو تركا معمول لتيسره أي تيسر الفعل من جهة تحصيله وعدم تحصيله بحسب العادة، أي بحسب الظاهر والمشاهدة، والمراد بتيسره بحسب العادة أن يكون في وسع الشخص وطاقته فعله أو تركه بحسب الظاهر.

واعلم أن حسب إن خلت عن الجار سكنت سينها، نحو حسبك الله، وإن دخل عليها الجار فتحت سينها نحو بحسب المعنى، ما لم يكن الجار زائداً، وإلا سكنت نحو بحسبك درهم. (قوله: وعدم تلك القدرة) أي وعلامة عدم تلك القدرة من أصلها فضلا عن مقارنتها. (قوله: عدم التيسر) أي عدم تيسر الفعل بحسب العادة بأن كان ليس في وسع العبد وطاقته. (قوله: بين هاتين الحالتين) أي حالة الجبر وحالة المقارنة التي هي حالة الاختيار. (قوله: ضروري لكل عاقل) أي فأهل الجبر أنكروا الضروريات ولذلك كانوا بُلْهَا. (قوله: كما أن الشرع جاء الخ) إما أن يرجع لقوله وعلامة مقارنة، وإما إلى قوله وإدراك الفرق الخ وهو أقرب. (قوله: إلا وسعها) أي إلا

بما في وسعها أي بالفعل الذي في وسعها وطاقتها.
(قوله: أي إلا ما في طاقتها) أي إلا بما في طاقتها. (قوله: بحسب العادة) أي بحسب الظاهر والمشاهدة. (قوله: وأما بحسب العقل) أي وأما بحسب ما يدركه العقل إذا نظر نظراً صحيحاً. (قوله: ونفس الامر) قيل المراد به علم الله، وقيل اللوح المحفوظ، وقيل نفس الأمر معناه نفس الشيء بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض، فالأمر بمعنى الشيء، فقولك هذا الشيء موجود في نفس الأمر إظهارٌ في محل الإضمار، أي موجود في نفسه. (قوله: وبهذا) أي بما ذكرناه من أن الفعل إذا كان في وسع العبد كانت قدرته مقارنة له غير مؤثرة فيه، وكان مختاراً له وإن لم يكن في وسعه لم تكن قدرته مقارنة له. (قوله: مذهب الجبرية) بفتح الباء، والتسكين لحن، ويجوز التسكين والتحريك للازدواج كذا في السكتاني عن القاموس، وقرر شيخنا أن الجيرية نسبة للجبر فهو بسكون الباء، وقد تفتح لمشاكلة القدرية. (قوله: ولا شك أنهم في هذه المقالة مبتدعة) أي لمخالفتهم السنة المثبتة لوسع المكلف وطاقته، لأنهم قد نفوا محل التكليف الذي أثبتته السنة، وهو ما في وسع المكلف. (قوله: بله) أي مغفلون لا يفهمون الحجة، فاندفع ما يقال إن البله الحمق، والأحمق لا يحكم عليه بأنه مبتدع لعدم تكليفه، وحاصل الدفع أن البله يطلق في اللغة على معان منها الغفلة وعدم فهم الحجة، وهو المراد هنا، ومنها الحمق وهو غير مراد. (قوله: وبطلان مذهب القدرية) أي نفاة القدر، فهم منسوبون للقدر لقولهم بنفي كون الشر بتقدير الله ومشيئته، سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم إياه، وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد؛ لأنهم يقولون العبد يخلق بقدرته الخير والشر، والمولى يخلق الخير فقط، وفيه أن مقتضى القياس أن يقال لهم حينئذ قُدرية بضم القاف مع أن الشائع فتحها؛ إلا أن يقال إن فتح القاف من تغيرات النسب.
(قوله: مجوس هذه الأمة) بهذا سماهم الشارع صلى الله عليه وسلم حيث قال القدرية مجوس هذه الأمة، ذكره في الجامع الصغير، ووجهه أنهم أثبتوا فاعلين فاعل الخير وفاعل الشر، كما أثبت المجوس إلهين النور إله الخير والظلمة إله الشر، وتسميتهم مجوسا على طريق التشبيه تنبيها على سوء مقالتهم، ولا يلزم أن يكونوا مشركين غير موحدين، لأن الإشراك هو إثبات الشريك في ألوهيته تعالى بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس، أو استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام والأوثان، والقدرية لا يثبتون ذلك
ولا شك أنهم مبتدعة أشركوا مع الله تعالى غيره، فتحقق مذهب أهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين، فهو قد خرج من بين فرث ودم لبناً خالصا سائغا للشاربين بين قوم أفرطوا وهم الجبرية، وبين قوم فرطوا وهم القدرية.
وكما أن هذه القدرة الحادثة لا أثر لها أصلا في فعل من الأفعال كذلك لا أثر للنار في شيء من الإحراق أو الطبخ أو التسخين أو غير ذلك لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها بل الله تعالى أجرى العادة اختياراً منه جل وعز بإيجاد تلك الأمور عندها لا بها، وقس على هذا ما يوجد من القطع عند السكين، والألم عند الجوع والشبع عند الطعام، والري والنبات عند الماء والضوء عند الشمس والسراج ونحوهما، والظل عند الجدار والشجرة ونحوهما، وبرد الماء السخن عند صب الماء البارد فيه، وبالعكس ونحو ذلك مما لا يحصر، فاقطع في ذلك كله بأنه مخلوق لله تعالى بلا واسطة البتة، وأنه لا تأثير فيه أصلاً لتلك الأشياء التي جرت العادة بوجودها معها، وبالجملة فلتعلم أن الكائنات كلها يستحيل منها الاختراع لأثر ما، بل جميعا مخلوق لمولانا جل وعز ومفتقر إليه أشد الافتقار ابتداء ودواما بلا واسطة، فبهذا شهد البرهان العقلي ودل عليه الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح قبل ظهور البدع، ولا تصغ باذنيك لما ينقله بعض من أولعَ

[حاشية الدسوقي]
بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقارها للآلات التي هي بخلق الله تعالى. (قوله: ولا شك أنهم مبتدعة) أي لأنهم خالفوا إجماع السلف قبل ظهور البدع على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. (قوله: أشركوا مع الله غيره) أي أنهم في معنى المشركين الذين أشركوا مع الله غيره لإثباتهم شركة العبد لله في الفعل، وليس المراد أنهم مشركون حقيقة لما علمت أن الإشراك حقيقة إثبات الشريك في استحقاق العبودية أو في وجوب الوجود، والمعتزلة لا يقولون بشيء من ذلك، وقد بالغ علماء ما وراء النهر في ذمهم حيث قالوا: المجوس أسعد حالاً من المعتزلة لأنهم أثبتوا شريكاً واحداً؛ والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى، والمصنف تابع لهم في المبالغة،

وإلا فهم ليسوا مشركين حقيقة كما علمت. (قوله: فتحقق مذهب أهل السنة الخ) يقرأ بصيغة المبنى للمفعول، وبصيغة الأمر وهو أولى اهـ يس. وقوله مذهب أهل السنة أي الصحيح من مذهبهم، لأن لهم أقوالاً أخرى غير هذا، لكن لم تصح عند المصنف ولذا قال ولا تصغ بأذنيك الخ، وحاصله أن مذهب أهل السنة أن الفعل إن كان في وسع العبد وطاقته بحسب الظاهر كان مقارنا لقدرته ومختاراً له، ومكلفا به، ولا تأثير لقدرته فيه، وإنما لها فيه مجرد المقارنة، وإن كان الفعل ليس في وسع العبد كان غير مقارن لقدرته ومجبوراً عليه، وليس مكلفا به. ومذهب الجبرية أن الأفعال كلها مجبور عليها وليس للعبد قدرة تقارن شيئاً منها، ومذهب المعتزلة أن الفعل إن كان ليس في وسع العبد فهو مجبور عليه وصادر بقدرة الله، وإن كان في وسعه فهو صادر بقدرته على حسب إرادته، والأول غير مكلف به دون الثاني، فإنه مكلف به.

إن قلت: الجبر لازم لأهل السنة حيث لم يجعلوا للعبد تأثيراً في أفعاله الاختيارية مع كونه مكلفا بها. قلت: الجبر المحظور هو الحسي، وهو التكليف بما ليس في وسعه، وأما الجبر العقلي وهو سلب الخالقية عن العبد فهو متوجه على جميع الفرق، ولا يضر لأنه محض الإيمان. (قوله: من بين فرث ودم) الفرث أخس من الدم، وكلاهما قبيح، والذي بمنزلة الدم مذهب المعتزلة لأنهم أضافوا الإيجاد لغير الله، والذي بمنزلة الفرث مذهب الجبرية لأنه أخف من كلام المعتزلة، لأنهم أضافوا جميع الأفعال لله هكذا قرر والصواب العكس، لأن من لزم مذهب الجبرية عدم التكليف، وانتفاء الشريعة وهو كفر، ومذهب المعتزلة مفسق فقط، كذا قرر شيخنا. (قوله: لبنا) حال من فاعل خرج. (قوله: قوم أفرطوا الخ) حاصله أن الجبرية لما تجاوزوا الحد حيث نفوا الكسب الثابت شرعاً، ونفوا الاختيار الثابت ضرورةً، نسب لهم الإفراط الذي هو مجاوزة الحد، والقدرية لما لم يعطو النظر حقه ولم يهتدوا للصواب من عموم تعلق قدرة الباري بالكائنات لإمكانها سواء كانت من كسب العبد أم لا صاروا في نظرهم عاجزين مفرطين فنسبهم إلى التفريط الذي هو التقصير. والحاصل أن الجبر هو الحق، فمدعيه ظافر، فمن زاد عليه حتى نفى الكسب نُسِبَ إلى الإفراط، والمعتزلة لم يظفروا بالمطلوب الذي هو الجبر بل وقفوا دونه وجعلوا العبد مخترعاً فلذا نسبهم إلى التفريط. (قوله: عند الطعام) أي عند أكل الطعام، ففيه حذف مضاف. (قوله: ولا تصغ بأذنيك الخ) أشار بهذا لثلاثة أقوال نقلت عن أهل السنة:

الأول: قول القاضي أبي بكر الباقلاني بتأثير قدرة العبد في حال الفعل لا في أصله ككون الحركة صلاة وغضبا ونكاحاً، أما ذات الحركة فبقدرة الله، ويقول: إن حال الفعل الذي تؤثر فيه قدرة العبد أعنى كونه صلاة مثلاً أمر ثبوتي كغيره من الأحوال.

القول الثاني: قول الأستاذ أبي اسحق الاسفرايني بتأثير قدرة العبد في حال الفعل لا في أصله كقول القاضي غير أن حال الفعل الذي تؤثر فيه قدرة العبد عنده من كونه صلاة أو غضبا وجه واعتبار للفعل لا حال كما يقول القاضي، لأن الأستاذ لا يقول بثبوت الأحوال بل بعدمها.

القول الثالث:

١٣٠٧ مبحث برهان وجوب اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم والحياة

بنقل الغث والسمين عن مذهب بعض أهل السنة مما يخالف ما ذكرناه لك، فشدَّ يدك على ما ذكرناه وهو الحق الذي لا شك فيه، ولا يصح غيره، واقطع تشوفك إلى سماع الباطل تعش سعيداً وتمت إن شاء الله تعالى طيبا رشيدا والله المستعان.

[مبحث برهان وجوب اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم والحياة]

(ص) وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة والإرادة والعلم والحياة فلأنه لو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث (ش) قد تقدم لك أن تأثير القدرة الأزلية موقوف على إرادته تعالى ذلك الأثر، وإرادته تعالى ذلك الأثر موقوفة على العلم به، والاتصاف بالقدرة والإرادة والعلم موقوف على الاتصاف بالحياة

[حاشية الدسوقي]

قول إمام الحرمين في آخر أمره بتأثير قدرة العبد في ذات الفعل، لكن على وفق مشيئة الرب وإرادته.
وهذه الاقوال غير صحيحة لمخالفتها لإجماع السلف الصالح. فإن قلت: كيف يصح من هؤلاء الأئمة مخالفة الإجماع، قلت قال في شرح الكبرى: ولا يصح نسبتها لهم، بل هي مكذوبة عنهم، ولئن صحت فإنما قالوها في مناظرة مع المعتزلة جر إليها الجدل.
(قوله: بنقل الغث) أي الرديء. والسمين أي الجيد.
[مبحث برهان وجوب اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم والحياة]

(قوله: وأما برهان وجوب اتصافه تعالى بالقدرة الخ) هذا شروع منه رحمه الله في وجوب اتصافه تعالى بالصفات الثبوتية، واعلم أن الصفات الثبوتية باعتبار توقف الفعل عليها وعدم توقفه قسمان:
قسم يتوقف عليه الفعل عقلاً، وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة، وقسم لا يتوقف عليه الفعل عقلاً، وهي السمع والبصر والكلام، وقد استدل المصنف على ثبوت كل قسم ببرهان، فاستدل على ثبوت القسم الأول بهذا البرهان، ثم إن وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يتضمن ثلاثة مطالب، وجوب وجودها، ووجوب كون تلك الصفات ثابتة للذات أزلاً، إذ اتصاف الشيء بالشيء فرع ثبوته له، ونفي كل ما يؤدي لحدوث تلك الصفات، كنفي عموم تعلقها، فإن قلت لا نسلم أن وجوب اتصاف الموصوف بصفة يستلزم وجوب تلك الصفة لجواز أن تكون الصفة ممكنة، والاتصاف بها واجبٌ، ألا ترى أن الجرم إذا لم يكن ساكناً في زمان ما كان اتصافه بالحركة واجباً، والحركة في نفسها ممكنة.
قلت: هذا ممنوع، بل الصفة متى كانت ممكنة كان الاتصاف بها ممكناً، فعلى تقدير إذا انتفت انتفى الاتصاف بها، ومتى كانت الذات واجبة ووجب اتصافها بصفة، كانت تلك الصفة واجبة لتلك الذات ما دامت الذات، لأنَّ الذي يجب الاتصاف به لا يرتفع إلا بارتفاع الذات. (قوله: لو انتفى شيء منها الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة، واستثنائية محذوفة لم يقم شيء مقامها استثنى فيها نقيض التالي، فينتج نقيض المقدم، ونظم القياس هكذا: لو انتفى شيء من هذه الصفات الأربعة لما وجد شيء من الحوادث، لكن التالي باطل بالمشاهدة، فبطل المقدم وهو انتفاء شيء من هذه الصفات الأربع، فثبت نقيضه وهو وجود كل واحدة منها، وهو المطلوب.
وقوله: لو انتفى شيء منها يعنى عن الذات، وانتفاء شيء منها عن الذات مقابل لوجوب اتصافه تعالى بها المتضمن للمطالب الثلاثة السابقة، فكأنه قال لو لم يجب الاتصاف بها أي بأن صح نفيها، إما لإمكانها أو لاستحالتها بأن تنتفي عن الذات أزلاً أو بأن يدعي خصوص تعلقها ببعض ما تصلح له، لأن هذا يستلزم الافتقار للمخصص المؤدي للحدوث. (قوله: لما وجد شيء من الحوادث) بيان الملازمة هو أن الفعل لا يصح بدون هذه الصفات، أما الحياة فلأنها شرطٌ عقلاً في الاتصاف بالصفات الثلاث فنفيها عن الذات يستلزم نفي الثلاثة عنها، وأما غيرها من بقية الصفات فلأن تأثير القدرة موقوف على إرادة ذلك الأثر، وإرادة الأثر موقوفة على العلم به، فلو انتفى العلم انتفت الإرادة، ولو انتفت الإرادة انتفت القدرة، ولو انتفت القدرة لانتفي سائر المخلوقات، وانتفاء الحوادث باطل بالضرورة، فملزومه وهو نفيها كذلك، فينتج أنها ثابتة للذات، وهذا حاصل ما ذكره الشارح، فإن قلت: لا نسلم الملازمة التي في الشرطية القائلة لو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث لجواز انتفاء تلك الصفات ويكون التأثير في الحوادث بالعلة أو الطبيعة كما تقول الفلاسفة، فإنهم ينفون جميع الصفات الوجودية، ويقولون إن الذات مؤثرة في الحوادث بالعلة، قلت: ما ذكره المصنف من الملازمة مبني على ما سلكه من اتصاف صانع العالم بالصفات، وبطلان العلة والطبيعة، ولم يكترث بورود هذا السؤال لوضوح رده بما مر من إبطال كون صانع العالم علة أو طبيعة، كما أنه لم يكترث بما عسى أن يورده المعتزلة على الملازمة من المنع لأن مذهبهم نفي المعاني، فلهم أن يقولوا لا نسلم أنه يلزم من انتفاء شيء من هذا الصفات الأربع انتفاء الحوادث، لأن الحوادث مستندة للمعنوية، أي إن إيجادها بها ولا شيء من المعاني بموجود، وحاصل الجواب أن إثبات المعنوية دون المعاني كعالم بلا علم، وقادر بلا قدرة
إذ هي شرط فيها، ووجوب المشروط بدون شرطه مستحيل، فإذاً وجود حادث، أي حادثٍ كان موقوف على اتصاف محدثه بهذه الصفات الأربع، فلو انتفى شيء منها لما وجد شيء من الحوادث؛ للزوم عجزه حينئذ، وبهذاً تبين وجوب وجود اتصافه تعالى بهذه

الصفات في الازل، إذ لو كانت حادثة لزم توقف إحداثها على اتصافه تعالى بأمثالها قبلها ثم ينقل الكلام إلى أمثالها، ويلزم التسلسل وهو محال، فيكون وجود تلك الصفات على هذا التقدير محالاً، وذلك مؤدٍ إلى المحذور المذكور وهو أن لا يوجد شيء من الحوادث، وبهذا تعرف أيضا وجوب عموم التعلق للمتعلق منها كالعلم والقدرة والإرادة، إذ لو اختصت ببعض المتعلقات دون بعض لزم الافتقار إلى المخصص، فتكون حادثة ولا يمكن أن يكون المحدث لها غير الموصوف بها لما عرفت من وجوب الوحداينة له تعالى، وانفراده بالاختراع، وإحداثه تعالى لها فرع اتصافه بأمثالها قبلها، ثم ينقل الكلام إلى تلك الأمثال، ويجيء ما قد سبق، فقد بان لك بهذا أن البرهان الذي ذكرناه في أصل العقيدة يؤخذ منه ثلاثة أمور، وجودها وجود هذه الصفات ووجوب القدم والبقاء لها، ووجوب عموم التعلق للمتعلق منها، وقد أشار في أصل العقيدة إلى أن البرهان الذي ذكره

[حاشية الدسوقي]

واضح البطلان، لمخالفته للغة العرب، لأن الاسم إنما يشتق من صفة قائمة بالمسمى، لا من غير قائمة به، ولما كان القول بثبوت المعنوية دون المعاني واضح البطلان لم يكترث المصنف بهذا كالأول، هذا واعلم أن المصنف رتب هنا عدم وجود شيء من الحوادث على عدم وجود شيء من هذه الصفات الأربع، وإن كان في الكبرى إنما رتب عدم وجود شيء من الحوادث على عدم معنوية هذه الأربعة، هي الكون قادرا ومريد وعالما وحيا نظرا إلى أن المعاني ملازمة للمعنوية إثباتاً ونفياً، وحينئذ فالبرهان المذكور كما ثبت به المعاني الأربعة ثبتت به معنويتها. (قوله: إذ هي) أي الحياة شرط فيها أي في تلك الصفات، وكون الحياة شرطا في هذه الصفات معلوم في الشاهد بالضرورة، فيلزم في الغائب أن يكون كذلك لأن الشاهد مسلم تعرف به الحقائق غالبا. (قوله: ووجود المشروط) أي وهو الصفات الثلاثة هنا. (قوله: بدون شرطه) أي العقلي وهو الحياة هنا. (قوله: موقوف على اتصاف الخ) أي ولا عبرة بما قاله المعتزلة والفلاسفة كما تقدم. (قوله: بهذا تبين الخ) الإشارة راجعة لمجموع الدليل، ويصح رجوعها للتالي، وفي الكلام حذفُ مضافٍ، أي وببطلان هذا التالي يتبين وجوب الخ، وإن شئت قلت وبالتالي من حيث بطلانه يتبين وجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات في الأزل، وذلك لأنها لو انتفت عن الذات أزلاً، بل اتصفت بها فيما لا يزال لما وجد شيء من الحوادث، لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل فالملزوم مثله، بيان الملازمة أنها لو انتفت عن الذات أزلاً واتصفت بها فيما لا يزال كانت حادثة، ولو كانت حادثة كانت من جملة المحدثات، فيتوقف إحداثها على اتصافه بأمثالها قبلها، ثم ننقل الكلام إلى تلك الأمثال، فنقول إنها من جملة المحدثات، فيتوقف احداثها على اتصافه بأمثالها، وهكذا فيلزم الدور إن انحصر العدد، وإلا فالتسلسل، وكلاهما محال، فما أدى لذلك وهو كون تلك الصفات حادثة محال، فوجود الحوادث المتوقفة على ذلك المحال محالٌ، فيأتي المحذور وهو عدم وجود شيء من الحوادث.

(قوله: وعلى هذا التقدير) أي تقدير حدوثها، وقوله: تبين أي بواسطة التعليل الذي ذكره بعد. (قوله: وذلك مؤد) أي ويكون وجود الصفات على تقدير الحدوث محالاً مؤد الخ، لأنه إذا كان وجودها حادثة محالا فيكون وجود الحوادث المتوقف عليها محالاً، وهذا يؤدي إلى عدم وجود شيء من الحوادث. (قوله: وبهذا تعرف) أي وببطلان التالي وهو عدم وجود الحوادث على ما مر تعرف الخ. وحاصله أنه لو لم تكن تلك الصفات الثلاثة المذكورة عامة التعلق لَمَا وجد شيء من الحوادث، لكن عدم وجود شيء من الحوادث باطل، فالملزوم مثله، بيان الملازمة أنها لو لم تكن عامة التعلق لاحتاجت إلى مخصصٍ، فتكون حادثةً، فتحتاج إلى اتصاف الباري محدثها بمثلها، وهكذا، فيؤدي إلى التسلسل وهو محال، فما أدى إليه وهو عدم عموم التعلق محال، فيكون وجود الحوادث المتوقف على ذلك المحال محالاً، فيأتي المحذور، وهو عدم وجود شيء من الحوادث.

(قوله: ويجيء ما سبق) أي من التسلسل وأنه محال، وأن ما أدى إليه من عدم عموم التعلق محال، وأن ذلك المحال يؤدي إلى عدم وجود شيء من الحوادث. (قوله: فقد بان لك بهذا أن البرهان الخ) أراد بالبرهان جزأه، وهي الاستثنائية التي يعبرون عنها ببطلان اللازم، يعنى أن بطلان اللازم المذكور يستلزم الأمور الثلاثة لاستلزام نفي كل واحدة منها ذلك اللازم، ويحتمل أن يريد أن البرهان المذكور يستلزم تلك الأمور باعتبار لازم شرطيته، والمحوج لهذا التكليف المخالف لظاهر اللفظ كون نتيجة الدليل المشتمل عليها أو على

نقيضها لا تكون إلا واحدة، فلا يصح أن يستنتج من الدليل أكثر من مطلوب واحدٍ، ويمكن أن يقال إن المطلوب وهو اتصاف الباري بتلك الصفات واحد، وتلك الأمور الثلاثة لدلالتها عليها أجزاء لذلك المطلوب، وذلك أن وجوب اتصافه تعالى بها يستلزم

١٣٠٨ مبحث برهان وجوب السمع والبصر والكلام

هو لهذه المطالب الثلاثة، أما الوجود والوجوب فأشار إليهما بقوله ووجوب اتصافه تعالى بالقدرة والإرادة، إذ الوجوب لهذه الصفات يستلزم وجودها، وأشار إلى المطلب الثالث وهو عموم التعلق للمتعلق منها بالألف واللام التي أدخلها على صفة القدرة وما بعدها من الصفات، فإنها للعهد، والمعهود به الصفات التي فسر تعلقها فيما سبق وبالله الوفيق.

[مبحث برهان وجوب السمع والبصر والكلام]

(ص) وأما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة

[حاشية الدسوقي]

وجودها كما مر، والتعريف بأل العهدية يدل على عموم تعلقها كما ذكر فهو مطلوب في ضمنه مطالب.

(قوله: هو لهذه المطالب) أي هو منتج لهذه المطالب بواسطة إنتاجه لوجوب اتصافه تعالى بها؛ المستلزم لهذه المطالب، وهي وجودها، ووجوبها، وعموم تعلقها كما مر. (قوله: يستلزم وجودها) اعترض بأن الوجوب لا يستلزم الوجود، بدليل صفات السلوب، فإنها واجبة أي يجب اتصافه تعالى بها، وهي غير موجودة. وأجيب بأن المراد بالوجود الذي يستلزمه الوجوب التحقق في نفس الأمر لا الوجود في خارج الأعيان، ولا شك أن السلبية متحققة في نفس الأمر، فوجوب اتصافه تعالى بهذه الصفات يستلزم ثبوتها للذات وتحققها في نفس الأمر، وكذلك الصفات السلبية وجوب اتصافه بها يستلزم تحققها في نفس الأمر، وإن كانت ليست أمورا موجودة في الخارج يمكن رؤيتها. (قوله: والمعهود به الصفات الخ) أي والمعهود صفات عامة التعلق، واعلم ان الصفات الأربعة التي يتوقف عليها الفعل إنما ينهض فيها الدليل العقلي كما فعل المصنف لا السمعي، للزوم الدور، وذلك لأنها لو ثبتت بالسمع لكانت متوقفة عليه، والحال أن السمع متوقف على المعجزة المتوقفة على كون فاعلها متصفاً بهذه الصفات الأربع، فآل الأمر إلى أن السمع متوقف على هذه الصفات الأربع، وقد فرضنا أنها متوقفة عليه فلزم أن الصفات الأربع متوقفة على نفسها، لأن المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء، فالصفات الأربع متوقفة على السمع، المتوقف عليها، فتكون تلك الصفات متوقفة على نفسها.

[مبحث برهان وجوب السمع والبصر والكلام]

(قوله: أما برهان وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام فالكتاب والسنة والإجماع) أطلق البرهان هنا على الدليل مجازاً لعدم تركبه، وكونه نقليا، والبرهان لا يكون إلا عقلياً مركبا من مقدمات يقينية، والعلاقة المشابهة في إفادة اليقين، لإفادة هذا الدليل القطع واليقين كما يفيده البرهان، وجمع هذه الصفات الثلاث في برهان لعدم توقف الفعل عليها سواء كانت معجزة أو غيرها، ومن ثم صح الاستدلال عليها بالسمع بخلاف ما مر من الصفات فإن الفعل لما كان يتوقف عليها كان الناهض في الاستدلال عليها الدليل العقلي لا السمعي للزوم الدور كما مَرَّ، ولم يقل هنا وأما برهان وجوب اتصافه بالسمع الخ كما مر إما استغناء بما سبق لأن كلامه في الاتصاف بالصفات، أو نظرا إلى أن من جملتها الكلام وقد استدل على ثبوته بالإجماع، وليس الإجماع إلا على أنه واجب له تعالى لا على اتصافه به، لأن المعتزلة لا يرونه صفة، فلا يصح دعوى الإجماع مع وجود المخالف، والمطالب الثلاثة وهي وجود هذه الصفات ووجوب اتصافه تعالى بها في الأزل ووجوب عموم تعلقها تؤخذ من دليله العقلي لا السمعي.

(قوله: فالكتاب والسنة والإجماع) قيل الأولى الاستدلال بالإجماع فقط، لأن في الاستدلال بالكتاب والسنة شِبْهُ مصادرة، إذ فيه إثبات الكلام بالكلام، وقد يقال: إن المستدل على ثبوته الكلام النفسي، والمستدل به الكلام اللفظي، لأن المراد بالكتاب هنا المعنى المصلح عليه عند الأصوليين، وهو اللفظ المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للإعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته، وفيه {إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} [طه: ٤٦]، {وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى: ١١]، {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [النساء: ١٦٤]، فإن قيل الاستدلال

بالسمع في العلميات أي الاعتقاديات مشروط بكونه قطعي المتن والدلالة، والكتاب العزيز قطعي المتن لأنه متواتر ودلالة تلك الآي ظنية لأنها ظواهر لا نصوص، إذ قد يطلق السمع والبصر ويراد بهما العلم مجازاً، وحينئذ فلا يصح الاستدلال بالكتاب على ثبوت هذه الصفات لله تعالى.

قلت: الأصل حمل اللفظ على الحقيقة، وحمل السمع والبصر في الآي على العلم مجاز شرطه القرينة، ولا قرينة هنا، وأيضا الظواهر في ذلك المعنى كثيرة، والظواهر إذا كثرت تفيد القطع.

(قوله: والسنة) هي أقوال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وأفعاله، وتقريراته، فمنها ما في الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم: (ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، فَإِنَّكُمْ لاَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلاَ غَائِبًا، وَلَكِنْ تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا)، ومعنى اربعوا على أنفسكم اشفقوا على أنفسكم

والإجماع، وأيضاً لو لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها، وهي نقائص، والنقص عليه تعالى محال.

(ش) هذه الثلاثة لما لم نتوقف على معرفتها دلالة المعجزة على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام صح أن يستند في معرفة وجوب اتصافه تعالى بها إلى قول الرسول عليه الصلاة والسلام، والدليل الشرعي فيها أقوى من الدليل العقلي، ولهذا بدأنا به في أصل العقيدة، وقولنا فيها في الدليل الثاني العقلي والنقص على الله تعالى محال يعنى لأنه يستلزم أن يحتاج حينئذ إلى من يكمله بأن يدفع عنه ذلك النقص، ويخلق له الكمال، وذلك يستلزم حدوثه وافتقاره إلى إلهٍ آخر، كيف وقد تقرر بالدليل وجوب الوحدانية له تعالى، وأيضا لو اتصف تعالى بتلك النقائص لزم أن يكون بعض مخلوقاته أكمل منه تعالى الله عن ذلك، لسلامة كثير من المخلوقات من تلك النقائص، والمخلوق يستحيل أن يكون أشرف من خالقه، وهذا الدليل العقلي وإن كان لا يسلم من الاعتراض فذكره على سبيل التبعية

[حاشية الدسوقي]

ولا تجهدوها برفع الأصوات في الدعاء، فإنكم لا تدعون الخ.

(قوله: والإجماع) هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على حكم من الأحكام، وقد حكى غير واحد من علماء السنة انعقاد الإجماع على أنه سبحانه وتعالى سميع بصير، وقال السعد في شرح المقاصد: انعقد إجماع أهل الأديان بل إجماع العقلاء على ذلك، ثم قال: وبالجملة لا خلاف بين أرباب الملل والمذاهب في كون الباري متكلماً، وإنما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه اهـ، فإن قلت غاية ما دل عليه الكتاب والسنة وأجمعت عليه الأمة أنه تعالى سميع بصير متكلم، وليس كلام المصنف بصدد ذلك، بل بصدد أن له صفات معان زائدة على ذاته يتصف بها تسمى السمع والبصر والكلام، والكتاب والسنة لم يصرحا بذلك، ولم ينقل عن أحد أنه حكى الإجماع على هذا الوجه، فالدليل لا يتم إلا لو كانت الآيات والأحاديث مصرحة بذلك، وكان الإجماع على هذا الوجه، وإلا فالمعتزلة يقولون إنه سميع بصير بذاته ومتكلم أي خالق للكلام في شجرة ونحوها، فهم موافقونا على أنه تعالى سميع بصير متكلم، ومخالفونا في مدعانا وهو أنها صفات زائدة على الذات، متصف بها المولى.

قلت: إن أهل اللغة يفهمون من سميع بصير متكلم التي صرح بها الكتاب والسنة وأجمعت الأمة عليها أنه قام به السمع والبصر والكلام، فإذا ضممت ما فهمه أهل اللغة لما صرح به الكتاب والسنة وانعقد الإجماع عليه ثبت مدعانا؛ وهو أن كل واحدة من تلك الأمور الثلاثة صفة موجودة زائدة على الذات متصفة بها، فقول المصنف فالكتاب والسنة والإجماع أي مع ضميمة ما فهمه أهل اللغة.

(قوله: لزم أن يتصف بأضدادها) أي لكن التالي باطل فبطل المقدم، وهو عدم اتصافه، وثبت نقيضه وهو اتصافه تعالى بها، ووجه الملازمة بين المقدم والتالي، أن القابل للشيء إما أن يتصف به أو بضده، فالمولى قابل للاتصاف بها، فمتى انتفى اتصافه تعالى بها لزم أن يتصف بأضدادها، والحاصل أن كل حي قابل لصفة لا يخلو عن الاتصاف بها أو عن مثلها أو عن ضدها، لأن القبول نفسي، وكل حي قابل لهذه الصفات بدليل امتناع اتصاف الموتى بها، وصحة اتصاف الأحياء بها، فالمصحح الحياة، وحينئذ فالمولى إذا لم يتصف بها لزم أن يتصف بأضدادها، ودليل الاستثنائية قياس اقتراني قائل: أضداد هذه الصفات نقائص، وكل نقص عليه تعالى محال، ينتج أضداد هذه الصفات عليه تعالى محال، وقد أشار المصنف لهذا القياس الاقتراني المستدل به على صحة الاسنثنائية بقوله وهي نقائص،

والنقص عليه تعالى محال. (قوله: لَمَّا لم نتوقف على معرفتها دلالة الخ) الأولى لما لم نتوقف عليها المعجزة الدالة على صدق الرسل صح الخ، وحاصله أن هذه الصفات الثلاثة لا نتوقف المعجزة الدالة على صدق الرسل عليها، لأن الأعمى والأصم والأبكم يتأتى منه الفعل، فلذا صح الاستدلال على اتصاف المولى بها بالسمع، بخلاف الصفات المتقدمة فإنها لما توقف عليها الفعل امتنع الاستدلال عليها بالسمع للزوم الدور كما مر. (قوله: إلى قول الرسل) يدخل فيه الإجماع باعتبار أصله، إذ لابد له من مستند شرعي، ويشمل التقرير إن فرض وقوع دليل به، ويحمل القول على ما يشمل النفساني. (قوله: والدليل الشرعي فيها أقوى من الدليل العقلي) اعترض بأن العقلي لا قوة فيه، وذلك لأن المطلوب في العقائد اليقين، والدليل العقلي المذكور هنا لا ينتجه لعدم صحته كما سيظهر لك، وحينئذ فلا يوصف بكونه دليلا فضلاً عن القوة، فلا وجه للتعبير بأفعل التفضيل المقترن بمن. (قوله: يعنى لأنه يستلزم الخ) هذا دليل للكبرى من الاقتراني الذي أقيم على الاستثنائية، وأما الصغرى القائلة: وهي نقائص فلم يذكر لها دليلاً، لورود الاعتراض عليها كما يأتي لك بيانه. (قوله: وإن كان لا يسلم من الاعتراض الخ) الاعتراض الذي أشار له وارد على الملازمة، وعلى الاستثنائية، أما على الملازمة فبأن يقال: قولكم لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها لا نسلمه، وذلك لأنكم بنيتم الملازمة على قاعدة، وهي أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده، وقلتم الذات العلية قابلة للأوصاف المذكورة، فمتى انتفت لزم أن نتصف بأضدادها، وهذا فيه نظر لأن الحكم

١٣٠٩ مبحث برهان كون الفعل أو الترك جائزاً

والتقوية لما هو مستقل بنفسه، ولا يرد عليه شيء وهو الدليل النقلي حسن، وقد لوحنا إلى ذلك بتأخيره في أصل العقيدة وبالله التوفيق.

[مبحث برهان كون الفعل أو الترك جائزاً]

(ص) وأما برهان كون فعل الممكنات أو تركها جائزاً في حقه تعالى فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلاً أو استحال عقلاً لانقلب الممكن واجباً أو مستحيلاً

[حاشية الدسوقي]

على الذات بقبولها لتلك الصفات فرع عن تصورها، وحقيقة ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه، حتى نعلم ما تقبله مما لا تقبله، وإنما يجب قبولها لما دلت عليه الأفعال، وتوقفت على الاتصاف به، والسمع والبصر والكلام لا يتوقف الفعل عليها، وإن اعتمدتم في قبول الذات لهذه الصفات على قاعدة قبولها لكل كمال فمسلم أنها تقبل كل كمال لكن من أين لكم أن هذه الصفات كمال، فإن اعتمدتم على الشاهد قلنا ليس كل ما كان كمالا في الشاهد كمالا في الغائب، ألا ترى أن الزوجة والولد كمال في الشاهد لا في الغائب، سلمنا أن هذه الصفات كمال، وأن الذات تقبلها، فمن أين أتاكم أنها إذا لم نتصف بها نتصف بأضدادها، وقولكم القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ممنوع، وسند المنع أنه لا يلزم في كل شيء أن يكون له ضد، لجواز أن يكون التقابل بين الشيء وبين منافيه تقابل العدم والملكة، سلمنا أن مقابل تلك الصفات أضداد لكن لا نسلم منع الخلو عن الشيء وعن ضده، ألا ترى أن الهواء خال عن الألوان كلها، وكذلك الماء، سلمنا منع الخلو وصحة الشرطية لكن لا نسلم الاستثنائية، وقولكم في بيانها لأنها نقائص لا يصح إذ لا يلزم من كون أضدادها نقصا في حق الشاهد أن تكون نقصا في حق الغائب، ألا ترى عدم اتخاذ الزوجة والولد فإنه نقص في حق الشاهد وليس كذلك في حق الغائب.

(قوله: والتقوية) أي للمدلول، فالمدلول ثبت بالسمعي وزاده العقلي قوةً، وليس المراد أن دلالة الأول على المطلوب ضعيفةً ولا تقوى عليه إلا بالثاني، ويدل على ذلك جعله الأول مستقلا بنفسه، أي لا يحتاج إلى معونة من الدليل العقلي بخلافه هو.

إن قلت: الدليل النقلي لا يستقل أصلاً، بل دائما يتوقف على استعمال العقل. قلت المراد باستقلال النقلي أنه لا يتوقف في إفادة المطلوب على برهان عقلي، وهذا لا ينافي أن العاقل لا يفهمه إلا باستعمال العقل فيه. (قوله: ولا يرد عليه شيء) اعترض بأن السمعي قد ورد عليه بحثٌ كما قدمنا عند قوله فالكتاب والسنة والإجماع.

وحاصله أن غاية ما أفاده الكتاب والسنة والإجماع أن الله سميع وبصير ومتكلم، وليس هذا مطلوبنا، بل المطلوب إثبات أن السمع والبصر والكلام صفات زائدة على الذات تتصف الذات بها، وحاصل الجواب أن قوله ولا يرد عليه شيء أي خال عن الجواب كالوارد على العقلي، وهذا لا ينافي أن النقلي ورد عليه شيء، لكن معه جواب، وقد علمت الجواب عن هذا الاعتراض فيما مر، وحاصله أن المراد بقوله فالكتاب والسنة والإجماع أي مع ضميمة فهم أهل اللغة فتأمل.

(قوله: فلأنه لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا الخ) اعلم أن مذهب أهل السنة استواء الأفعال كلها بالنسبة للقدرة الأزلية، ولا يجب على الله تعالى فعل شيء أصلاً، وقالت المعتزلة يجب على الله فعل الصلاح والأصلح، كإثابة الطائع وعقاب العاصي، وكالاخترام إذا علم من المعصوم أو التائب أنه يكفر أو يفسق لو بقي، لما في تركه من تفويت ما كان عليه من الطاعة، ثم إن الوجوب على مذهب المعتزلة ليس معناه توجه الأمر الجازم عليه تعالى بحيث يكون هناك طالب غير الله طلب منه ذلك الأمر وحتمه عليه، وليس معناه أيضا إلحاق الضرر له بتقدير الترك لما وجب؛ كما هو شان الواجبات، لأنه تعالى منزه عن النفع والضر، بل المراد بوجوب ذلك عليه أنه يفعله ولابد للحسن الذاتي الذي اشتمل عليه الفعل، فلا يسوغ تركه بحسب الحكمة، إذا علمت هذا فقول المصنف في الرد عليهم لو وجب عليه شيء منها أي كالصلاح والأصلح كما يقوله المعتزلة، وقوله عقلا أي من جهة العقل بحيث صار لابد من فعله لاشتماله على الحسن الذاتي، وليس المراد بوجوبه أنه يفعله ولابد مع كونه جائز الترك، لأنه ليس فيه حينئذ انقلاب حقيقة الممكن، لأنه صار الوجوب عرضياً، ولا ضرر في صيرورة الممكن واجباً عرضياً.

(قوله: أو استحال عقلاً) أي أو استحال شيء منها من جهة العقل لاشتمال الفعل على قبح ذاتي كترك الثواب والأصلح.

(قوله: لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا) أي على تقدير وجوب شيء منها، أو استحالته، وبيان الملازمة أن وجوب الشيء إنما هو لما اشتمل عليه من الحسن الذاتي، وإذا اشتمل الفعل على حسن ذاتي كان واجبا ذاتياً، والفرض أنه

وذلك لا يعقل.

(ش) لا شك أن الممكن في اصطلاح المتكلمين مرادف للجائز، فيكون معناه هو الذي يصح في العقل وجوده وعدمه، فإذاً لو وجب وجوده عقلاً أو استحال عقلاً لزم قلب الحقائق، وذلك لا يعقل، وأيضا فالمعتزله إنما يوجبون من الممكنات على الله تعالى فعل الصلاح والأصلح للخلق، والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم في ذلك كما أشرنا إليه فيما سبق عند شرح قولنا في أصل العقيدة "واما الجائز في حقه تعالى فلو وجب فعل الصلاح والأصلح على الله تعالى كما تقوله المعتزلة لهداهم سبحانه وتعالى إلى الصواب في عقائدهم ولما تركهم

[حاشية الدسوقي]

ممكن، فقد انقلب الممكن واجباً، وقال بعضهم في بيان الملازمة هو أنه لا فرق بين ما يجب له كالصفات العشرين، وما يجب عليه في أنَّ كُلاً واجب عقلي، فلو كان من الممكنات ما هو واجب عليه كما يقوله المعتزلة لانقلب واجباً، فتنقلب حقيقته وهو واضح. (قوله: وذلك لا يعقل) يحتمل أنه إشارة إلى استثنائية الدليل، والأصل لكن انقلاب الممكن واجباً أو مستحيلاً باطلٌ، فبطل المقدم وهو وجوب شيء من الممكنات، أو استحالته عليه تعالى، فثبت نقيضه وهو جواز الممكنات كلها في حقه، ويحتمل أن يكون قوله وذلك لا يعقل إشارة لقضية حملية، وحينئذ فالقياس اقتراني مركب من شرطية وحملية، ونظمه هكذا: لو وجب عليه شيء من الممكنات عقلا أو استحال شيء منها لانقلب الممكن واجبا أو مستحيلا، وانقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا باطل، ينتج وجوب شيء من الممكنات عليه تعالى أو استحالة شيء منها عليه باطل.

(قوله: وذلك لا يعقل) أي لا يحكم العقل به، ولا يقبله، وليس المراد أنه لا يدركه العقل، أي لا يتصوره، إذ لو لم يتصوره لم يحكم ببطلانه، ثم إن ظاهره أن انقلاب الممكن واجباً أو مستحيلاً لا يقبله العقل، لكون استحالته ضرورية، مع أنها نظرية، وذلك لأن المانع من انقلاب الممكن واجبا أو مستحيلا ما يترتب على ذلك من تخلف صفة النفس، والحال أن ما بالذات لا يتخلف، بيان ذلك

أن إمكان الممكن صفة نفسية له، ومن المعلوم أن الصفة النفسية لا تقبل الزوال، فلو اتصف بالوجوب لزم زوال الإمكان الذي هي صفة نفسية، وإزالتها مستحيلة، والجواب أن قوله لا يعقل أي بعد النظر في الدليل.
(بقي شيء آخر) وهو أن قوله لو وجب شيء منها عقلا معناه لو ثبت الوجوب لشيء منها بحيث صار لابد من وجوده، وقوله لانقلب الممكن أي ظهر انقلاب الممكن، وبهذا التقدير صار المقدم وهو قوله لو وجب مغايراً للتالى، وهو قوله لانقلب الخ، كذا قيل، ولا حاجة له لأن المراد فلأنه على تقدير وجوب شيء منها أو استحالته لانقلب الممكن الخ تأمل.
(قوله: لا شك أن الممكن مرادف للجائز في اصطلاح المتكلمين) أي وأما عند المناطقة فيطلق بمعنيين: الأول ما صح في العقل وجوده وعدمه، ويقال له ممكن بالإمكان الخاص، كقيام زيد وثبوت الحرارة للنار، فتقول زيد قائم بالإمكان الخاص، والنار حارة بالإمكان الخاص، بمعنى أن ثبوت القيام لزيد، وثبوت الحرارة للنار جائز يصح وقوعه عقلاً وعدم وقوعه.
والثاني: ما لا يمتنع وقوعه فيشمل الواجب والجائز، فالأول كصفاته تعالى الواجبة، والثاني كإثابة المطيع، فتقول الله موجود أو قادر أو عالم بالإمكان العام، بمعنى أن ثبوت الوجود له وما معه ليس بممتنع، بل واجب، وتقول إثابة الله للطائعين ممكنة بالإمكان العام بمعنى أنها غير ممتنعة بل جائزة.
(قوله: فإذا) أي فإذا كان الممكن ما صح وجوده وعدمه، أي لو وجب وجوده أي الممكن عقلاً الخ، واحترز بقوله عقلا من وجوبه شرعاً، فإنه لا ضرر فيه، وذلك كإثابة الطائع فإنه واجب شرعاً لوعد الله به، وجائز عقلاً، فالمضر إنما هو صيرورة الممكن واجباً لذاته، أو مستحيلا لذاته، وأما صيرورته واجباً لغيره أو مستحيلا لغيره فهذا واقع ولا ضرر فيه. (قوله: وذلك لا يعقل) أي لا يقبله العقل بعد النظر في الدليل، وهو لزوم تخلف الصفة النفسية، والحال أنه محال كما مر. (قوله: والمشاهدة والشرع يقضيان بفساد قولهم) أما قضاء المشاهدة بفساد قولهم فلوقوع المحن للناس من فقر ومرض، فإن هذه لا مصلحة فيها، وأما قضاء الشرع بذلك فلأنه أتى بتكليف العباد، وهو مشتمل على المشاق والمكاره، وليس فيه مصلحة بحسب الظاهر، فإن قالوا إن المحن والتكليف فيهما مصلحة باعتبار ما يترتب عليهما من الثواب، قلنا لهم: الله قادر على إيصال الثواب بدون التكليف والمحن. (قوله: لهداهم سبحانه وتعالى إلى الصواب في عقائدهم) أي لكن التالي وهو هدايتهم في عقائدهم باطل، فبطل المقدم وهو وجوب فعل الصلاح والأصلح عليه تعالى، فثبت نقيضه وهو عدم وجوب ذلك عليه، وهو المطلوب. اعترض بأن هذا لا يكون حجة على الخصم لأنه يمنع بطلان تالى الشرطية القائلة لكن التالي باطل لأنهم يزعمون أنهم على هدى من الله في عقائدهم، وأجيب بأن هذا دليل بالنسبة

١٤ مبحث ما يجب في حقِّ الرسل

في عما هم يترددون"، وهو سهم في هذا الفصل ظاهر لكل عاقل فلا نطيل به وبالله التوفيق.
[مبحث ما يجب في حقِّ الرسل]
(ص) وأما الرسل عليهم الصلاة والسلام فيجب في حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق

[حاشية الدسوقي]
لأهل السنة بعضهم مع بعض، وليس دليلا بالنسبة لأهل السنة مع المعتزلة حتى يقال ما ذكر، أو يقال الغرض من مخاطبة المعتزلة بذلك المبالغة في توبيخهم، وإن عدم هدايتهم أمر ظاهر كما يدل عليه بقية الكلام. (قوله: في عماهم يترددون) أي يترددون ويتحيرون بسبب عماهم أي جهلهم.
[مبحث ما يجب في حقِّ الرسل]
(قوله: وأما الرسل الخ) لما فرغ من الكلام على الإلهيات أخذ يتكلم على الرساليات لأنهما متعلقا التصديق القلبي الذي هو الإيمان، وقدم الإلهيات لأنها أصل الرساليات، والعطف في قوله وأما الرسل على مقدر حذف للعلم به تقديره أما مولانا جل وعز فيجب في

حقه ويستحيل ويجوز ما ذكرته، وأما الرسل الخ، وقال الرسل بصيغة الجمع دون ذكر عدد لأنه لو ذكر عددا لربما أفضى لإثبات الرسالة لمن ليست له، أو نفيها عمن هي له، وما ورد من أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، وعدد الرسل ثلاث مائة وثلاثة عشر أو أربعة عشر فهو حديث متكلم فيه، والحق أن كلا من الأنبياء والرسل لا يعلم عِدَتَهُ إلا الله لقوله تعالى: {مِنْهُم مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ} [غافر: ٧٨]. لا يقال إنه لا فائدة في ذكر غيره عليه الصلاة والسلام من الرسل، لأن الإيمان به وبما جاء به يتضمن الإيمان بهم، لأنا نقول فائدة ذكر غيره معه زيادة البيان الذي يحصل بالتفصيل الذي هو مطلوب في عقائد الإيمان.

واعلم أن ما وجب للرسل يجب للأنبياء إلا التبليغ، فإنه خاص بالرسل، وحينئذ فالصدق والأمانة واجبان لكل من الأنبياء والرسل، وأما تبليغ الأحكام المتعبد بها فإنه خاص بالرسل، إذ النبي لا يبلغ شيئا من الشرائع، نعم يجب عليه أن يخبر بأنه نبي لأجل أن يحترم ويعظم. (قوله: فيجب في حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه) مراده بالوجوب ما هو أعم من الوجوب الشرعي والعقلي، لأن وجوب الأمانة والتبليغ شرعي لثبوت ذلك الوجوب بالدليل الشرعي على المعتمد، واما وجوب الصدق فهو عقلي بناء على أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عقلية، وقيل إنها وضعيةٌ، وقيل عادية وهو الراجح، ولا يضر إمكان تخلف العادي ألا ترى أنك تكذب بمقتضى العادة من يقول الجبل الفلاني ذهبٌ، مع إمكان تخلف العادة عقلاً وكونه ذهباً، إذ لو فرض أن الله خلقه من أول الأمر ذهبا لم يلزم عليه محالٌ.

والحاصل أن القطع بجامع الأمر العادي، فالمعجزة تدل على صدق الرسل قطعاً، وإن جاز تخلف دلالتها على الصدق، أي أن المولى إذا لم يجعل المعجزة دالة على الصدق لم يلزم عليه محالٌ.

(قوله: والصدق) أي: مطابقة خبرهم للواقع، والمراد الصدق في دعوى الرسالة وفي الأحكام التي يبلغونها عن الله، وأما الصدق في الكلام العرفي نحو أكلت أو شربت أو قدم زيد أو مات عمرو فهو من جزئيات الأمانة.

(قوله: والأمانة) المراد بها حفظ ظواهرهم وبواطنهم من الوقوع في المكروهات والمحرمات سواء كانت المحرمات صغائر أو كبائر، كانت تلك الصغائر صغائر خسة كسرقة لقمة وتطفيف كيل أو صغائر غير خسة كنظر لامرأة أو لأمرد بشهوة كانت قبل النبوة أو بعدها عمداً أو سهواً، اللهم إلا أن يترتب على وقوع المعصية تشريع فتقع سهواً كما في خروجه عليه الصلاة والسلام من الصلاة قبل تمامها، فإنه معصية وقد وقع من النبي سهواً لأجل أن يترتب على ذلك بيان أحكام السهو.

فإن قلت: إنه لا تكليف قبل البعثة فلا معصية قبلها فكيف يقال إنهم معصومون من المعاصي قبل النبوة، والحال أنه لا معصية قبلها. قلت المراد أن الصورة التي يحكم عليها بأنها معصية بعد البعثة لا تقع منهم قبل البعثة.

والحاصل أن صورة المعصية لا تقع منهم قبل النبوة وإن كان لا يعلم أنها معصية إلا بعد النبوة. (قوله: وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق) أي أنهم لا يتيسر لهم كتمان شيء مما أمروا بتبليغه، وأما ما أمروا بكتمانه فلا يبلغونه كما في المغيبات التي أطلع الله عليها الرسول، ثم إن الأمانة بالتفسير السابق أعني ترك المعاصي مطلقاً عمداً أو سهواً قبل النبوة وبعدها مستلزمة للصدق، لكن خطر الجهل في هذا الفن صعب فلا يُكتفى بذكر الملزوم، بل وكذلك التبليغ داخل في الأمانة أيضاً، نعم لو قصرت الأمانة على حالة العمد بأن قيل إنها ترك المعاصي عمداً فلا تكون مغنية عن الصدق والتبليغ، لأن المراد أنهما لا ينتفيان

ويستحيل في حقهم عليهم الصلاة والسلام أضداد هذه الصفات، وهي الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهى عنه نهي تحريم أو كراهة، وكتمان شيء مما أمروا بتبليغة للخلق، ويجوز في حقهم عليهم الصلاة والسلام ما هو من الأعراض البشرية التي لا تؤدي لنقص في مراتبهم العلية كالمرض ونحوه.

(ش) اعلم أن الرسول هو إنسان

[حاشية الدسوقي]

ولو سهواً.

(قوله: ويستحيل في حقهم الخ) مراده ما يعم الاستحالة العقلية والشرعية، لأن ما وجب عقلاً مقابله محال عقلاً، وما وجب شرعاً أي بالدليل الشرعي فمقابله محال شرعاً.

(قوله: أضداد هذه الصفات الخ) أي منافياتها، وذلك لأن الكذب عدم مطابقة الخبر للواقع، والخيانة عدم حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من الوقوع في المحرم أو المكروه، والكتمان عدم الوفاء بما أمروا بتبليغه للخلق، وحينئذ فالتقابل بين الصدق والكذب تقابل الشيء والمساوي لنقيضه، وأما التقابل بين الأمانة والخيانة فعلى ما فسرها به المصنف هنا تقابل الضدين، لأنه فسر الخيانة بفعل شيء الخ، والفعل وجودي، وعلى ما فسرها به في شرح المقدمات وهو ما قلناه فالتقابل بينهما تقابل الشيء والمساوي لنقيضه، وكذا يقال في التقابل بين التبليغ والكتمان. واعلم أن بين هذه الثلاثة المستحيلة عموماً وخصوصاً وجهياً، تجتمع الثلاثة في تبديل شيء مما أمرهم الله بتبليغه، أو تغيير معناه عمداً، لأنه كذب وخيانة وكتمان لما أمروا بتبليغه، وينفرد الأول والثاني في زيادة شيء عمداً من عند أنفسهم فيما أمروا بتبليغه مع نسبته إلى الله، وينفرد الثاني والثالث في كتمان شيء من المأمور بتبليغه عمداً، أو ينفرد الأول والثالث في تبديل ما أمروا بتبليغه نسياناً، وينفرد الأول في الكذب نسياناً في المأمور بتبليغه، وينفرد الثاني بفعل معصية غير الكذب والكتمان، وينفرد الثالث بنقص شيء مما امروا بتبليغه نسياناً من غير تبديل.

(قوله: بفعل شيء) أراد بالفعل التلبس، وكأنه قال والخيانة المصورة بالتلبس بشيء، فيشمل القول والفعل القلبي كالحسد والحقد والغل والاعتقادات الفاسدة. (قوله: أو كراهة) مراده بما نهي عنه نهي كراهةً ما ليس بمحرم، فيشمل خلاف الأولى بناء على القول بأنه غير الكراهة، ووقوع المرجوح منه صلى الله عليه وسلم طلاقا وبولاً قائماً، والوضوء مرة مرة لبيان أن النهي عن ذلك خفيف لا شديدٌ، لا من حيث إنه منهي عنه.

إذا علمت هذا فاعلم أنه لابد من التفطن لقيد الحيثية في قوله مما نهى عنه أي من حيث إنه منهي عنه، فلا ينافي أنه يفعل المنهى عنه لحيثية أخرى كالتشريع. (قوله: من الأعراض) أي من جنس الأعراض، أي الصفات الحادثة. واحترز بالأعراض عن صفات الإله فإنه يستحيل اتصافهم بها خلافاً للنصارى، حيث وصفوا عيسى بصفة الإله، واحترز بالبشرية مما عليه جهلة العرب المانعين وصفهم بأوصاف البشر من الأكل والشرب والجماع للنساء، ويقولون إنهم لا يكونون إلا ملائكةً، فأداهم ذلك إلى تكذيب سيدنا محمدٍ فقالوا كما ذكر الله حكاية عنهم: {مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ} [الفرقان: ٧]، فرد الله ذلك عليهم بقوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ} [الفرقان: ٢٠]. (قوله: التي لا تؤدي الخ) احتراز من التي تؤدي لنقصٍ كالبلادة وعدم الفطانة، فإنهما أعراض بشرية مؤدية للنقص فيستحيل أن يكون الرسول بليداً غير فطن، واحترازٌ عن البرص والجذام فإن شأنهما التنفير، واحترازٌ مما عليه اليهود وجهلة المؤرخين من وصفهم لهم بالنقائص كوصف موسى بالأُدَرَة، وداود بالحسد لأوريا حيث حسده على زوجته.

والحاصل أن اليهود فرطوا حتى استنقصوا الأنبياء، ووصفوهم بالأمور المنقصة، والنصارى أفرطوا في التعظيم حتى وصفوا عيسى بصفات الألوهية، وأهل الملة المحمدية لم يفرطوا ولم يفرطوا، فكان بين ذلك قواماً، وهو الصراط المستقيم. (قوله: كالمرض) مثال للأعراض البشرية. (قوله: ونحوه) أي كالجوع والنوم. (قوله: هو إنسان) خرج عنه الجن والملك، فليس منهما رسول يبلغ الأحكام إلى الخلق، وأما قوله تعالى: {اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا} [الحج: ٧٥]، فليس من هذا القبيل أي الرسول اصطلاحاً، بل المراد رسلاً يرسلهم بالوحي لأنبيائه، فهم رسلٌ لغةً.

واعلم أن لفظ إنسان يطلق على الذكر والأنثى على المعتمد، وحينئذ فالتعريف يفيد أن الأنثى تكون رسولاً، والحق أنها لا تكون رسولاً، وأن الرسالة مشروطة بالذكورة، فإما أن يقال إنه تعريف بالأعم المقصود منه تمييز الرسول عن غيره، وذلك حاصلٌ وإن كان التعريف أعم من المعرف، أو أنه ماش على القول بأن لفظ

بعثه الله تعالى للخلق ليبلغهم ما أوحي إليه، وقد يخص بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ لبض أحكام الشريعة السابقة، وهذا البعث من الجائزات عند أهل السنة، وأوجبته المعتزلة على أصلهم الفاسد في وجوب مراعاة الصلاح والأصلح، وأحالته البراهمة لذلك أيضاً، ولا خفاء في هوسهم وكفرهم، والدليل لأهل السنة على أن البعث للرسل جائز لا واجب أن البعث فعل من أفعال الله، وقد علمت أنه جل وعز لا يجب عليه فعلٌ، وإن كان صلاحا أو أصلح، ولا يتحتم عليه تركٌ، وكلامنا في أصل العقيدة واضح لا يحتاج إلى شرح.

(ص) أما برهان وجوب صدقهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم لو لم يصدقوا

[حاشية الدسوقي]

إنسان خاص بالذكر، والأنثى يقال فيها إنسانة.

(قوله: بعثه الله تعالى للخلق) أي لجنس الخلق الصادق بكلهم كنبينا، وببعضهم كغيره، وليست للاستغراق، وإلا كان التعريف قاصراً على من عمت رسالته، ولا يشمل من خصت رسالته، وخرج بقوله: "بعثه الله" من بعثه غيره كالملوك فلا يسمى رسولاً اصطلاحاً.

(قوله: ليبلغهم ما أوحي إليه) أي إلى الرسول، و "ما" في قوله ما أوحى إليه موصولة فهي للعموم، أي كل ما يوحى إليه، يعني من حيث كونه مبعوثاً به إليهم، فخرجت الأحكام المأمور بكتمانها، والمخير فيها، وإن دُفع ما يقال إن الرسول لا يبلغ كل ما يوحى إليه، إذ ما أمر بكتمانه أو كان من خواصه لا يؤمر بتبليغه، والتعبير بما الموصولة يقتضي أنه يؤمر بتبليغ كل ما يؤحى إليه.

وحاصل الدفع أن قيد الحيثية معتبر في الكلام، ولا شك أن ما يوحى إليه من حيث كونه مبعوثا به مامور بتبليغ جميعه، وقوله ليبلغهم الخ أشار به للعلة الغائية، وليس من تمام التعريف. وأما النبي فهو إنسان أوحي إليه بشرع أُمر بتبليغه أم لا، فالنبي أعم من الرسول مطلقاً، هذا هو المعتمد، ومقابله قولان: الأول أن الرسول إنسان أوحي إليه بشرع وكان له كتابٌ، فلا بد في الرسول من الكتاب والشريعة، ولا يلزم من كونه له كتاب أن يكون له شريعة، لاحتمال أن يكون ما في الكتاب مواعظ، واعترض هذا القول بأن الكتب قليلة، والرسل كثيرةٌ، فكيف يشترط في الرسول أن يكون له كتاب.

والقول الثاني: يقول لابد في الرسول من أحد أمرين: إما أن يكون له كتابٌ، وإما أن تكون شريعته ناسخة لشريعة من قبله، فإذا نزلت التوراة على موسى وأوحي إلى نبي من بني إسرائيل مثلا بتبليغ أحكامها ولم ينزل عليه كتاب، ولم تكن شريعته ناسخة لشريعة موسى فلا يكون رسولاً.

إذا علمت ذلك: فقول الشارح وقد يخص بمن له شريعة وكتاب أو نسخ الخ، إشارة للقولين المقابلين للمعتمد، وهذا على نسخة الواو في شريعة، وأو في نسخ، وفي نسخة بمن له كتاب أو شريعة أو نسخ، بأو في الاثنين، فيكون المقابل للمعتمد ثلاثة أقوال:

الأول: لابد في الرسول أن يكون له كتاب فقط.

والثاني: لابد أن يكون له شريعة فقط، سواء كانت ناسخة لشريعة من قبله أمْ لا.

والثالث: لابد أن يكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله، واعترضت هذه النسخة التي فيها أو في الموضعين بأنَّ أحد الأقوال الثلاثة هو عين المعتمد، لأن قولنا: لابد أن يكون له شريعة هو عين المعتمد.

(قوله: البراهمة) نسبة لبرهام، كبيرهم، وهم قوم كفارٌ، وأما المعتزلة فهم قوم مسلمون على المعتمد.

(قوله: لذلك) يتبادر منه لوجوب الصلاح والأصلح، فالبراهمة والمعتزلة كل منهما يقول بوجوب الصلاح والأصلح، إلا أن المعتزلة قالوا بوجوب البعثة نظراً لكونها صلاحاً، والبراهمة حكموا باستحالتها نظراً لكونها فساداً لما فيها من المشقة، أو نظراً لخلوها عن الفائدة فلا يصح أن تكون من فعل الحكيم، لأنها عبثٌ، كذا ذكر بعضهم. وقال العلامة الشيخ يس يَحْسُنُ أن تكون الإشارة راجعة للأصل الفاسد من حيث هو، وهو عند البراهمة التحسين والتقبيح العقليان.

والحاصل أن البراهمة أحالوا البعث بناء على أصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين، لا لو جوب الصلاح والأصلح، فلما قبح عقلهم البعث لما فيه من المشقة حكموا باستحالته. (قوله: في هوسهم وكفرهم) الأمران راجعان للبراهمة، ويحتمل أنَّ الهوس راجع

للمعتزلة، والكفر راجع للبراهمة.
(قوله: وأما برهان وجوب صدقهم) أي في دعواهم الرسالة، وفيما بلغوه بعدها، وأما وجوب صدقهم في غير ذلك فإنه مأخوذ من برهان وجوب عصمتهم، وهي الأمانة، وهذا التقييد أشار له الشارح بقوله: هذا برهان صدق الرسل في دعواهم الرسالة، وفيما بلغوه بعد ذلك للخلق. (قوله: فلأنهم لو لم يصدقوا الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورةٍ، واستثنائية مطوية، استثني فيها رفع التالي، فأنتج رفع المقدم، وتقريره أن يقال: لو لم يصدقوا للزم الكذب في خبره تعالى، لكن الكذب في خبره تعالى باطل، فبطل المقدم وهو عدم صدقهم، وثبت نقيضه وهو صدقهم، وهو المطلوب. وقوله لتصديقه الخ بيان للملازمة بين المقدم والتالي في الشرطية، وحاصله

للزم الكذب في خبره تعالى لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عني.
(ش) هذا برهان وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام في دعواهم الرسالة وفيما يبلغونه بعد ذلك للخلق، وحاصل هذا البرهان أنَّ المعجزة التي خلقها الله تعالى على أيدي الرسل هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة تنزل من مولانا جل وعز منزلة قوله جل وعز صدق عبدي في كل ما يبلغ عني، فلو جاز الكذب على الرسل لجاز الكذب عليه تعالى، إذ تصديق الكاذب كذبٌ، والكذب على الله تعالى محالٌ، لأن خبره تعالى إنما يكون على وفق علمه، والخبر على وفق العلم لا يكون إلا صدقاً، فخبره تعالى لا يكون إلا صدقاً، وقولنا في تعريف المعجزة "أمر" أحسن

[حاشية الدسوقي]
ان الله صدقهم بالمعجزة، ومعلوم أن تصديق الكاذب كذب، فتعين أنهم لو لم يصدقوا بأن كذبوا للزم الكذب في خبره تعالى، ودليل الاستثنائية القائلة لكن الكذب على الله محال أن خبره تعالى على وفق علمه، والخبر الذي على وفق العلم لا يكون إلا حقاً، واعلم أن الملازمة في الشرطية إنما تتم على قول أهل السنة من أنه لا واسطة بين الصدق والكذب، فالصدق مطابقة الخبر للواقع طابق الاعتقاد أم لا، والكذب عدم مطابقة الخبر للواقع وافق الاعتقاد أم لا، وأما على ما قاله المعتزلة من أن الصدق مطابقة الخبر للواقع والاعتقاد معاً، والكذب عدم مطابقته لهما معاً، وأنَّ ما طابق الواقع دون الاعتقاد أو طابق الاعتقاد دون الواقع فهو واسطةٌ، فلا تتم الملازمة لأنه على تقدير أن يكن خبر الرسول موافقا للواقع دون الاعتقاد يصدق عليه أنه لم يصدق، لكنه لا يلزم كذب خبره تعالى، لأن تصديق الله لهم إنما هو باعتبار الواقع، فقول المصنف لو لم يصدقوا أي بان كذبوا، وقالوا ما لا يوافق الواقع وافق الاعتقاد أم لا.
(قوله: للزم الكذب في خبره تعالى) أي خبره الحكمي لا الحقيقي، وذلك لأن المعجزة التي أوجدها الله عند دعواه الرسالة في قوة قول الله صدق عبدي، فهو خبر في المعنى.
واعلم أن لزوم الكذب في خبره تعالى إذا لم يصدقوا مبني على القول بأن المعجزة خبر في المعنى كما قلنا، وبشير إليه قول المصنف لتصديقه تعالى لهم بالمعجزة، فإن التصديق هو الخبر عن صدقهم فيما أخبروا به من كونهم رسل الله، والمعنى لإخبار الله عن صدقهم فيما أخبروا به إخبارا مصوراً بالعجزة، وأما على القول بان المعجزة مدلولها إنشاء تقديره بِلّــغْ رسالتي فلا يلزم الكذب في خبره تعالى على تقدير عدم الرسالة في نفس الأمر، لأن الإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب، واللازم على هذا القول إنما هو وجود الدليل، وهو المعجزة بدون المدلول وهو صدق الرسول، ووجود الدليل بدون المدلول باطل. (قوله: النازلة منزلة قوله الخ) من المعلوم أن دلالة: "صدق عبدي" على الصدق وضعية، فلما جعل المصنف المعجزة منزلة منزلة القول المذكور أفاد أن دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية، أي ان الله وضع المعجزة للدلالة على الصدق كوضع صدق عبدي للدلالة عليه، ويحتمل أن يكون المراد النازلة منزلة هذا المركب في الدلالة على الصدق، وإن كانت دلالتها عقلية أو عادية فكلامه محتمل للأقوال الثلاثة، وإن كان الأقرب لكلامه الأول.
وقد علمت أن الراجح عندهم أن دلالة المعجزة على صدق الرسل عادية، وإمكان تخلف العادة عقلاً لا يمنع من القطع بالمدلول، ووجه القول بأن دلالتها وضعية أنها منزلة منزلة التصريح بالقول الموضوع للدلالة على التصديق، ووجه القول بأنها عقلية أن خلق الله تعالى لهذا

الخارق على وفق دعوى الرسول، وتحديه بذلك يدل عقلاً على أنه تعالى أراد تصديقه، ووجه القول بأنها عادية أن الله تعالى لم يجر عادته من أول الدنيا إلى الآن بتمكين الكاذب من المعجزات، وإذا خَيَّلَ بسحر ونحوه أظهر فضيحته عن قرب ذلك. (قوله: أنَّ المعجزة الخ) هي مشتقة من الإعجاز، وحقيقته إثبات العجز في الغير، ثم استعمل في لازمه وهو اظهاره، فالمعجزة معناها الأصلي مظهرة العجز، ثم نقلت للأمر الخارق الذي ذكره الشارح الذي هو سبب في إظهار العجز، والتاء في معجزة للنقل من الوصفية للاسمية، وإيضاح ذلك أن المؤنث فرع المذكر، فجعلت التاء فيه لتدل على الفرعية، كذلك المنقول لما كان فرعاً عن المنقول عنه جعلت فيه التاء للدلالة على النقل. (قوله: مقرون بالتحدي) أي بدعوى الرسول أن هذا الأمر الخارق علامة على صدقي.

(قوله: مع عدم المعارضة) أي مع عدم القدرة على المعارضة والإتيان بمثله. (قوله: تنزل الخ) خبرُ "أن المعجزة"، وقوله وهي أي المعجزة أمر خارق الخ جملة معترضة بين اسم أن وخبرها. (قوله: لأن خبره تعالى إنما يكون على وفق علمه) أي لما تقرر من استحالة اتصافه بأضداد العلم من الجهل ونحوه، وحينئذ فخبره إنما يكون على وفق ما علمه، وذلك يستلزم كونه صادقاً، بخلاف خبر الخلائق فإنه قد يصدق إن كان على وفق العلم، وقد يكذب إن كان على جهل. (قوله: أحسن

من قول بعضهم فعل، لأن الأمر يتناول الفعل كانفجار الماء مثلا من بين الأصابع، وعدم الفعل كعدم إحراق النار مثلا لإبراهيم عليه السلام، واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الأولياء، والعلامات الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء تأسيسا لها، وعن أن يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه، واحترزنا بقيد عدم المعرضة

[حاشية الدسوقي]

من قول بعضهم فعل الخ) فيه أن تعبيره بأحسن يقتضي أن التعبير بالفعل حسنٌ وصوابٌ، مع أنَّ التعريف يكون غير جامع من أجله، وأجيب بأن المراد بعدم الإحراق صيرورة النار برداً وسلاماً، أو بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق، وذلك فعل لا عدم فعل، وكذا يقال في كل ما هو من هذا القبيل، وحينئذ فالتعريف عند التعبير بالفعل جامع، لكن التعريف بما لا يحتاج لتأويل أولى من التعريف بما يحتاج، وسكت الشارح عن شرح قوله خارق للعادة، وحاصله: أن العادة عبارة عن غلبة حصول الأمر بين الناس، والمعتاد هو الأمر الغالب الحصول بين الناس، وخرقها مخالفة حكمها، فغلبة إحراق النار لما مسته يقال له عادة، وعدم إحراقها لشيء مسته خرق لتلك العادة، وعدم الطيران في الهواء وعدم المشي على الماء وعدم نبع الماء من بين الأصابع أمر غالب في الناس، فحصول المشي على الماء والطيران في الهواء ونبع الماء من بين الأصابع خرق لتلك العادة، وإنما سمي مخالفة الأمر المعتاد خرقا تشبيها له بخرق الشيء المتصل كالثوب، (وقوله: أمر خارق للعادة) شامل لما إذا تعلقت به القدرة الحادثة كالطيران في الجو، والمشي على الماء، وما لم تتعلق به كإحياء الموتى ونبع الماء من بين الأصابع. واحترز به عما لم يخرق العادة، وذلك يشمل المعتاد والقديم، مثال الأول أن يقول أنا رسول الله، وآية صدقي طلوع الشمس من المشرق، وغروبها في جهة المغرب، ومثال الثاني: أن يقول أنا رسول الله: وآية صدقي كون المولى متصفا بصفات الاختراع، فلا يكون هذا معجزة، لأن هذا لا يختص به مدعي الرسالة عن غيره، فلا يدلان على صدقه. (قوله: واحترز بقيد المقارنة للتحدي) المناسب لقوله أولاً وقولنا أن يقول: "واحترزنا" وهو كذلك في بعض النسخ. (قوله: عن كرامات الأولياء) أي على أحد قولين ذكرهما القشيري في رسالته، وحاصله أنه وقع خلاف هل يجوز للولي أن يدعي الولاية بان يقول أنا ولي الله، وآية صدقي أن ينفلق البحر مثلاً، أو لا يجوز، والصحيح الجواز، وأنه لا تفترق المعجزة من الكرامة إلا بدعوى الرسالة فقط، فإخراج الكرامة بقيد التحدي الذي هو دعوى الخارق دليلاً مبني على القول بأنه لا يصح أن يكون هناك ولي يدعي الولاية، ويقول آية صدقي كذا، وأما على القول بصحة ذلك فيفسر التحدي بدعوى الرسالة لأجل إخراج كرامة الولي، لا بما ذكره الشارح من دعوى الخارق دليلاً، وإلا كان التعريف غير مانع.

(قوله: والعلامات الإرهاصية) مأخوذة من الرهص بالكسر وهو أساس الحائط، سميت تلك الخوارق الواقعة قبل البعثة إرهاصا لأنها مؤسسة للنبوة، ومقوية لها، وإن كانت متقدمة عليها، وذلك كخمود نار فارس، وانشقاق إيوان كسرى، والنور الذي كان يظهر في

جبهة عبد الله والد النبي صلى الله عليه وسلم. (قوله: وعن أن يتخذ الكاذب الخ) وذلك بأن يقول: الكاذب: أنا رسول الله اليكم وآية صدقي إحياء الموتى الذي كان على يد عيسى، لكن هذا إنما يخرج بقوله مقرون بالتحدي، إذا جعلنا الألف والالم في قوله بالتحدي عوضاً عن المضاف إليه، أي مقرونا بتحديه، أو جعلنا في الكلام حذفا أي مقرونا بالتحدي منه، وإلا فإحياء الموتى مقارن للتحدي من عيسى عليه السلام، وفي معناه ما يظهر على يد من يتأخر من الأنبياء بعد ظهوره، لأنه لم يقترن بتحدي الكاذب، كما لو كان الكاذب موجودا قبل سيدنا محمد، وقال أنا رسول الله اليكم وآية صدقي تبع الماء من بين أصابع النبي الذي يأتي بعدي، فلا يكون نبع الماء من بين أصابع سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم معجزة لذلك الكاذب، لأن ذلك الخارق لم يقترن بتحدي الكاذب، بل متأخر عن تحديه، وفي معناه أيضا ما إذا قال آية صدقي ما ظهر مني فيما مضى من السنين، وفي معناه أيضا ما إذا ظهر الخارق على يده من غير أن يتحدى، ومن غير إشعار منه به. فإن قلت إذا ادعى الكاذب أنه رسول، واحتج على كذبه بمعجزة من عاصره من الأنبياء التعريف يصدق عليه مع أنها لا تعد معجزة للكاذب المذكور. قلت المراد بكون الخارق مقارنا للتحدي أن يكون مصاحبا له ومن أجله وسببه، وحينئذ فلا يشمل ادعاء الكاذب معجزة من عاصره من الأنبياء مع الإقرار من الكاذب

١٤٠١ برهان وجوب الأمانة للرسل

عن السحر والشعوذة، ومعنى التحدي دعوى الخارق دليلاً على الدعوى؛ إما بلسان الحال وإما بلسان المقال، وقد ضرب العلماء لدعوى الرسول الرسالة وطلبه المعجزة من الله تعالى دليلاً على صدقه مثلا لتصح به دلالتها على صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام، ويعلم ذلك على الضرورة: فقالوا مثال ذلك ما إذا قام رجل في مجلس ملك بمرأى منه ومسمع بحضور جماعة وادعى أنه رسول هذا الملك إليهم، فطالبوه بالحجة، فقال هي أن يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ويقعد ثلاث مرات مثلاً، ففعل، فلا شك أن هذا الفعل من الملك على سبيل الإجابة للرسول تصديق له، ومفيد للعلم الضروري بصدقه بلا ارتياب، ونازل منزلة قوله صدق هذا الإنسان في كل ما يبلغ عني، ولا فرق في حصول العلم الضروري بصدق ذلك الرسول بين من شاهد ذلك الفعل من الملك وبين من لم يشاهده إلا أنه بلغه بالتواتر خبر ذلك الفعل، فلا شك في مطابقة هذا المثال لحال الرسل عليهم الصلاة والسلام، فلا يرتاب في صدقهم عليهم الصلاة والسلام إلا من طبع الله على قلبه والعياذ بالله تعالى، نسأل الله سبحانه ثبات الإيمان، والوفاة على أكمل حالاته بلا محنة دنيا وأخرى.
[برهان وجوب الأمانة للرسل]
(ص) وأما برهان وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام فلأنهم

[حاشية الدسوقي]
بأنها لغيره. (قوله: عن السحر والشعوذة) أي فإن كلا منهما يمكن معارضته، والإتيان بمثله، وجعل السحر خارجا بهذا القيد مبني على أنه خارق للعادة، وهو مذهب ابن عرفة، وصاحب المقاصد خلافا للقرافي القائل إنه معتاد، وغرابته إنما هي للجهل بأسبابه، فكل من عرف أسبابه وتعاطاه أجاب معه، وهذا القول هو الذي مشى عليه المصنف في الكبرى حيث قال: ومن المعتاد السحر ونحوه، وعلى هذا القول فهو خارج بقوله خارق للعادة. (قوله: والشعوذة) هي خفة في اليد، ترى الشيء على خلاف ما هو عليه، كأن يتراءى ممن يتعاطاها أنه يقطع عضواً، أو يحرق شيئاً ثم يعيده، لما كان عليه، ويقال فيها شعبذة بالباء أيضا، ويقال لمتعاطيها كالحواة أبو مسلي لأنه يسلي الناس عن أشغالهم. (قوله: ومعنى التحدي دعوى الخارق دليلا على الدعوى) أي ولا يحتاج إلى أن يقول ولا يأتي أحد بمثل ما جئت به، لأن الآتي بمثلها إن كان محقا فلا يقصد معارضة، وإنما هو صادق مثله، وإن كان معارضا غير محق فليس ما أتى به الأول معجزة، لأنها لا تعارض، بل صرف الله قوى البشر عن معارضتها والإتيان بمثلها.
(قوله: اما بلسان الحال الخ) أشار بهذا لما قاله بعضهم من أن قرائن الأحوال بدعوى الخارق دليلاً على الصدق كافيةٌ، كما لو قيل لمدعي النبوة لو كنت صادقا ظهرت لك آية فدعا الله بظهور آية فظهرت، ويكفي في تحديه بالمعجزة مرة واحدة أن يعلم بها من أرسل

إليه. (قوله: بمرأى منه) أي من الملك أي في مكان يراه فيه الملك. (قوله: فطالبوه بالحجة) أي بالدليل الذي يدل على صدقه في دعواه أنه رسول ذلك الملك. (قوله: فلا شك في مطابقة الخ) فالرسول إذا قال أنا رسول الله اليكم، وعلامة صدقي أن يخرق الله عادته من انشقاق القمر فخرق الله عادته فهو دليل على صدق الرسول في دعواه أنه رسول الله إلينا. (قوله: بلا محنة) أي بلا امتحان وابتلاء واختبار في دار الدنيا بالمصائب، وفي الآخرة بالعذاب، فالمصائب في الدنيا محن يمتحن الله بها عباده هل يصبرون فيثابون أو يضجرون فيعاقبون.

[برهان وجوب الأمانة للرسل]

(قوله: وأما برهان وجوب الأمانة) أي وهي كما مر حفظ ظواهرهم وبواطنهم من المعاصي والمكروهات، والمتكلمون يعبرون بالعصمة وهي صفة توجب امتناع عصيان موصوفها، والمختص بالأنبياء والملائكة وجوبها، فلا يمتنع حصولها لغيرهما على جهة الجواز، ولعل السر في العدول عن عبارة المتكلمين للازمها الإشارة إلى التكليف بنفي أضدادها، إذ قد ورد: {وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ} [المائدة: ٦٧]، و {لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ} [الزمر: ٦٥]. تأمل.

(قوله: فلأنهم لو خانوا الخ) هذا إشارة إلى قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة مذكورة، واستثنائيةٍ محذوفةٍ، استثنى فيها نقيض التالي فأنتج نقيض المقدم، وقوله لأن الله الخ بيان اللزوم الذي بين المقدم والتالي في الشرطية، ونظم القياس هكذا: لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم، لكن انقلاب المحرم أو المكروه طاعة مأمورا بها باطلٌ، فبطل المقدم، وهو صدور الخيانة منهم، وإذا بطل صدور الخيانة منهم وجبت لهم الأمانة، وهو المطلوب، بيان الملازمة أن الله قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، والمولى لا يأمر بمحرم لا مكروه، وإنما يأمر بالطاعات، وبيان الاستثنائية أن الله تعالى قال: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ} [الأعراف: ٢٨]، ولأن انقلاب المحرم أو المكروه طاعة يلزم عليه اجتماع النقيضين وهما الإذن وعدم الإذن، فالإذن من جهة الترغيب في اتباع الرسول، وعدم الإذن لما فرض أنه محرم أو مكروه. واعلم أن هذه الحجة التي ذكرها المصنف على وجوب الأمانة سمعية، أي شرعية بخلاف الحجة على وجوب صدقهم فيما يبلغونه عن الله، فإنها عقلية، ولذا قال في الكبرى يستحيل عليهم الكذب عقلا والمعاصي شرعاً، وحينئذ فإطلاق البرهان على هذا الدليل تسامح، وذلك لأن البرهان ما كان مركباً من مقدمات عقلية قطعية، وهذا الدليلُ بيانُ الملازمةِ فيه شرعيٌّ لقوله: لأن الله قد أمرنا بالاقتداء بهم، أي حيث

لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة في حقهم عليهم الصلاة والسلام، لأن الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، ولا يأمر تعالى بمحرم ولا مكروه، وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث.

(ش) لا شك أن الرسل عليهم الصلاة والسلام قد أُمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم إلا ما ثبت اختصاصهم به عن أممهم، قال الله تعالى في حق نبينا ومولانا محمد - صلى الله عليه وسلم -

---

[حاشية الدسوقي]

قال: {وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [الأعراف: ١٥٨]، {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ} [آل عمران: ٣١]، وقال: {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ} [النساء: ٥٩]، {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ} [الحشر: ٧]، وكذا بطلان التالي الذي هو انقلاب المحرم والمكروه طاعة مأموراً بها في حقهم سمعي، قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ} [الأعراف: ٢٨] كذا قيل، قال الملوي: والحق أنه لا تسامح لأن البرهان ما ألف من مقدمتين يقينيتين، أعم من كونهما عقليتين أو نقليتين،وإنما يكون تسامحاً لو كان يشترط في البرهان كون مقدمتيه عقليتين، ولا يشترط ذلك بل الشرط كونهما يقينيتين، والنقلي المقطوع به يقيني. (قوله: لو خانوا بفعل محرم أو مكروه) المراد بالفعل ما يعم فعل اللسان وهو القول، وفعل القلب. (قوله: طاعة في حقهم) قيد بقوله في حقهم إشارة إلى أن بعض أفعالهم وإن كان يطلق عليه اسم الإباحة بالنظر للفعل في نفسه وصدوره من عامة المؤمنين، لكنه في حقهم لكمال معرفتهم بالله لا يقع منهم إلا

طاعة يثابون عليها، وأقل ذلك تعليم البرية، وناهيك برتبة التعليم وعظم فضلها.
(قوله: لأن الله تعالى قد أمرنا بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم) المراد بالأفعال ما قابل الأقوال، بدليل العطف، فيشمل تقريرهم وسكوتهم، إذ لا يقرون على باطل، ثم إن المراد بأقوالهم وأفعالهم التي أمرنا الله بالاقتداء بهم فيها ما كانت غير جبلية، وأما الجبلية كالقيام والقعود والمشي، وكذلك ما كان خاصا بهم فلا يلزمنا اتباعهم فيها، وإنما يلزمنا اتباعهم فيما يبلغونه عن الله.
إذا علمت ذلك فلقائل أن يمنع الملازمة التي ذكرها المصنف، وذلك لأنهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه إن كان ذلك فيما يبلغونه عن الله لزم انقلاب المحرم أو المكروه طاعة للزوم اتباعنا لهم فيه، وإن كان ذلك في أمر خاص بهم لم يلزم انقلابٌ، لأنه لا يلزمنا اتباعهم فيه، وأيضا إنما يلزم انقلاب ما فعلوه من المعاصي طاعة بعد ثبوت العصمة التي الكلام فيها، فإثبات العصمة بهذا الدليل مؤد للدور، لأن ثبوت العصمة يتوقف على هذا الدليل، والشرطية لا تتم إلا إذا ثبتت العصمة، وحينئذ فالدليل الناهض على وجوب الأمانة لهم الإجماع.
(قوله: وهذا) أي البرهان بعينه هو برهان وجوب الثالث، أي الأمر الثالث وهو التبليغ، واعترض بأن التالي في برهان الأمانة لانقلب المحرم أو المكروه طاعة، والتالي في برهان التبليغ لكنا مأمورين بالاقتداء بهم كما سيأتي في الشارح، وحاصله كما يأتي لو كتموا شيئا مما أمروا بتبليغه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم في كتمان بعض العلم النافع، لكن التالي باطل فبطل المقدم، وهو كتمانهم، وثبت نقيضه وهو تبليغهم لكل ما أمروا بتبليغه، وهو المطوب، ولا شك أن هذا البرهان غير برهان الأمانة، فكيف يصح دعوى العينية، وأجيب بأن المراد بالعينية إمكان رد أحدهما للآخر بان يقال في الثالث لو لم يبلغوا لانقلب المحرم وهو عدم التبليغ طاعة، أو تقول في الثاني لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لكنا مأمورين بالاقتداء بهم، فينقلب المحرم والمكروه طاعة اهـ يس. (قوله: لا شك أن الرسل قد أمرنا بالاقتداء بهم) إن قلت كوننا مأمورين بالاقتداء بسيدنا محمد فهذا ظاهر، وأما اقتداؤنا بغيره فلا يتم، إذ لا يلزمنا الاقتداء بغيره. قلت ما أفاده كلام الشارح من أننا مأمورون بتبعيتهم مبني على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فيما لم يرد فيه عن نبينا شيء، فإن قلت نرجع ضمير أمرنا لجميع الخلق من هذه الأمة وغيرها، ونرتكب التوزيع فالمكلفون من أمة محمد مأمورون بالاقتداء به في أقواله وأفعاله، وأمة عيسى مأمورون بالاقتداء بعيسى، وهكذا.
قلت هذا يتوقف على أن الأمم السابقة مثلنا أمروا بالاقتداء بأنبيائهم في أقوالهم وأفعالهم، كذا قيل.
وقد يقال نلتزم أن كل أمة مثلنا، وإلا فلا فائدة في إرسال رسول دون عموم اتباعه في كل ما جاء به، والحاصل أنه إن جعل ضمير أُمرنا لمعشر هذه الأمة فيجاب بالجواب الأول، وإن جعل جميع المخلوقات وارتكب التوزيع فالأمر ظاهر ولا اعتراض أصلاً.
(قوله: إلا ما ثبت اختصاصهم به) أي إلا ما ثبت كونه مقصوراً عليهم لا يتجاوزهم إلى أممهم، فالباء داخلة على المقصور كما هو الشائع في الاستعمال، وأشار المصنف بهذا إلى أن الأصل في أقواله وأفعاله صلى الله عليه وسلم عدم اختصاصه بها، فيجوز اتباعه فيها حتى يثبت
{قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ} [آل عمران: ٣١]، وقال: {وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} [الأعراف: ١٥٨]، وقال: {وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (١٥٦) الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ} [الأعراف: ١٥٦، ١٥٧]، إلى غير ذلك مما يطول تتبعه، وقد علم من دين الصحابة ضرورة اتباعه عليه السلام من غير توقف على نظرٍ أصلا في جميع أقواله وأفعاله إلا ما قام له دليل على اختصاصه به، فقد خلعوا نعالهم لما خلع عليه الصلاة والسلام نعله، ونزعوا خواتمهم لما نزع عليه السلام خاتمه، وحسر أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما عن ركبتيهما في قصة جلوسهم على البئر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وكاد يقتل بعضهم بعضاً من شدة الازدحام على الحلاق عندما رأوه صلى الله عليه وسلم يحلق راسه وحل من عمرته في قصة الحديبية، وكانوا يجثون البحث العظيم عن هيئة جلوسه ونومه وكيفية أكله وغير ذلك ليقتدوا به، وقال لهم عليه الصلاة والسلام لما أردوا التبتل والانقطاع للعبادة ليلاً ونهاراً أما أنا فآكل وأنام وأتزوج النساء أو كلاما يقرب من هذا، فمن رغب عن سنتي فليس مني، أما

[حاشية الدسوقي]
أنها من خصائصه، وليس للمكلف أن يتوقف لاحتمال الاختصاص، لأن الأصل عدمه، وهذا مبنى على أحد القولين عند الأصوليين في التمسك بالعام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص، وقيل لا يتمسك به لاحتمال التخصيص، أي ومن جملة التخصيص تخصيص ذلك به صلى الله عليه وسلم.
(قوله: إن كنتم تحبون الله الخ) قيل إن الخطاب لجميع الأمة، وقيل لجماعة مخصوصين كما قال بعضهم إنها نزلت في كعب بن الأشرف وجماعة من اليهود، قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه، ونحن أشد حبا لله، فأنزل الله الآية، فإن كان الخطاب على العموم فالحجة بهذه الآية ظاهرة، وإن كان على الخصوص فالاحتجاج بها من جهة أن غير المخاطب يدخل بالمعنى، لأن محبة الله توجب اتباع نبيه، وكذا الحكم في كل خطاب لأول الأمة.
(قوله: الأمي) أي الذي لا يكتب ولا يقرأ، وهذا وصف مدح في حق النبي صلى الله عليه وسلم، ووصف خسيس في حق غيره، وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم لو كان يكتب ويقرأ لتوهم أن علمه حصل له من المطالعة في كتب المتقدمين. (قوله: وقد علم من دين الصحابة) أي من عادتهم، وليس المراد بالدين الأحكام الشرعية، والدين له اطلاقات كثيرة. (قوله: من غير توقف) يعنى غالبا وما لم تبهتهم ضرورة الحال، وإلا فقد أمرهم في عمرة الحديبية بالنحر والحق ثلاث مرات، فوالله ما قام منهم أحد، فدخل على أم سلمة رضي الله عنها فذكر لها ما لقي من الناس فقالت ان أحببت ذلك فاخرج ولا تكلم أحداً وانحر واحلق فخرج فنحر بيده ودعا الحالق فلما رأو ذلك قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق لبعض اهـ. من البخاري، وكذا في غزوة الفتح أمرهم بالفطر في رمضان فلما استمروا على الامتناع تناول القدح فشرب فشربوا، وسبب تأخرهم حملهم الأمر على الندب أو أنه بهتتهم ضرورة الحال، فاستغرقوا في الفكرة. (قوله: في جميع أقواله وأفعاله) أي التشريعية لا مطلقا، وإلا لشمل الجبلي. (قوله: فقد خلعوا نعالهم) أي في الصلاة لما خلع صلى الله عليه وسلم نعله أي فيها، ولما فرغ من الصلاة قال لهم: لم خلعتم نعالكم؟ فقالوا له لما رأيناك خلعتهما خلعناهما، فقال عليه الصلاة والسلام: أتاني جبريل فقال لي: اخلع نعليك فإن فيهما نجاسة. قيل إنه كان دم قراد، واحتج بهذا الحديث من قال إن العلم بالنجاسة في الصلاة لا يبطلها بل ينزعها فقط. (قوله: ونزعوا خواتمهم الخ) في البخاري كان له صلى الله عليه وسلم خاتم من ذهب فنبذه وقال لا ألبسه أبدا فنبذ الناس خواتمهم، فلبس الذهب كان أوْلاً غير حرام على الذكور ثم حرم، وفيه أيضا عن أنس أنه كان من وَرِق، وعليه ينظر هل هو نسخ للإباحة، أو إنما هو قضية وقتية. (قوله: وحسر) أي كشف، وقوله أبو بكر وعمر أي وكذلك عثمان فإنه حسر عن رجليه أيضاً في هذه القصة، ودلوا كلهم أرجلهم في البئر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم. (قوله: في قصة جلوسهم على البئر) هي بئر أريس بفتح الهمزة وكسر الراء المهملة وآخره سين مهملة، بوزن أمير، بئر بالمدينة وقيل: إن أريس بستان بالمدينة فبئر أريس على هذا بئر هذا البستان المسمى بأريس، وهذه البئر هي التي سقط فيها خاتم النبي - صلى الله عليه وسلم من يد عثمان فلم يوجد. (قوله: كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم) أي فإنه كشف عن رجليه لركبتيه إشارة إلى أن هذا ليس بعورة، وتبعه أصحابه الثلاثة ففعلوا مثله بحضرته كما هو الأدب. (قوله: على الحِلَاق) بكسر الحاء وفتح اللام مخففة مصدر لا بفتح الحاء وتشديد اللام لأنه يوهم أن الحلاق كان واحدا وازدحموا عليه فليس في الحديث ما يدل على ذلك، بل على خلافه كما مر. (قوله: الحديبية) بالتخفيف والتشديد قرية بينها وبين مكة مرحلة سميت باسم بئر كانت بها تسمى بالحديبية، وهي من الحرم، نزل عليها صلى الله عليه وسلم حين صده المشركون عن البيت الحرام، وكان محرما بعمرة، وصالحهم على أن يعتمر من العام القابل، وأمر النبي أصحابه أن يتحللوا بالحلاق والنحر، فأبوا ثلاث مرات إلى آخر ما مر. (قوله: والانقطاع للعبادة) عطفه على التبتل عطف تفسير. (قوله: أو كلاما يقرب من هذا) عطف على قوله فانظر كيف ردهم بفعله الذي لا معدل عن الاقتداء به عما قصدوه، مع أنه يظهر قبل التأمل أن ما قصدوه هو من أكبر الطاعات وجهاد النفس، وقد ثبت أن ابن عمر رضي الله عنهما لما سأله السائل عن صبغه بالصفرة ولبسه النعال السبتية وكونه لا يُحرم إذا أهل

هلال الحجة، وإنما يحرم في يوم التروية، وكونه إنما يلمس الركنين اليمانيين فأجابه بأنه استند في ذلك كله لفعله صلى الله عليه وسلم، وقد أدار رضي الله تعالى عنه راحلته في موضع واعتل لذلك بأنه كذلك رأى النبي صلى الله عليه وسلم فعل، وانظر قول عمر رضي الله عنه للحجر الأسواد لقد علمتُ أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبلك ما قبلتك، وقد ثبت عن بعض السلف

[حاشية الدسوقي]

أما أنا الخ باعتبار محله، أي قال هذا أو قال كلاما يقرب من هذا، وإنما قال الشارح ذلك لعدم جزمه بما قاله عليه الصلاة والسلام لهم، والذي في البخاري عن أنس جاء ثلاثة رجال إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم، فلما أُخبروا كأنهم تقالوها فقالوا أين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فقال أحدهم أما أنا فأصلي الليل، وقال آخر: وأنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أنتم الذي قلتم كذا وكذا أما والله إنى لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكن أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتى فليس مني. (قوله: فانظر كيف ردهم بفعله) اعترض بأنه ردهم بفعله وقوله، ففي قصة الحديبية ردهم بفعله كما تقدم لتماديهم على عدم التحلل بعد أمرهم به، وفي قصة الجماعة الذين أرادوا التبتل ردهم بفعله وقوله معاً لقوله فمن رغب عن سنتي فليس مني، فإن هذا قول، وقوله أنا أفعل كذا الخ هذا وإن كان قولا لكن مضمونه المردود به فعلٌ، فتأمل. (قوله: لا معدل) أي لا عدول. (قوله: عما قصدوه) متعلق بردهم. (قوله: مع أنه) أي ما قصدوه من التبتل والانقطاع للعبادة. قوله: (قبل التأمل) إنما قيد بذلك لأنه بعد التأمل ليس كذلك، لأنه لا رهبانية في الإسلام، ولأنه عرضة للقطع، وأحب العمل أدومه وإن قل، ولأن ذلك ربما كان ذريعة لتضييع حق الغير كالزوجة والأولاد. (قوله: لما سأله السائل) أي وهو ابن جريج، وقال له رأيتك تصنع أربعاً لم أجد أحداً من أصحابك يصنعها، قال ما هي يا ابن جريج؟ قال رأيتك لا تلمس من الأركان إلا اليمانيين، ورأيتك تلبس النعال السبتية، ورأيتك تصبغ بالصفرة، ورأيتك إذا كنت بمكة أهل الناس إذا رأوا هلال الحجة ولم تهل أنت حتى إذا كان يوم التروية أهللت، فقال ابن عمر: أما الأركان فاني لم أر رسول الله صلى الله عليه وسلم يلمس إلا اليمانيين، وأما النعال السبتية فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التي لا شعر فيها فأحببت أن ألبسها، وأما الصفرة فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبغ بها فأنا أحب أن أصبغ بها، وأما الإهلال فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يهل حتى تنبعث به راحلته اهـ، وإطلاق اليمانيين تغليب والمراد ركن الحجر الأسود، والركن اليماني الذي قبله، والمراد بالصبغ صبغ الثوب كما في السكتاني. وقال الشيخ يس يحتمل صبغ ثوبه ويحتمل صبغ لحيته، قاله المنجور، ونحوه لبعض شراح الحديث. وفي شرح البردة لابن مرزوق: وقد ورد أنه صلى الله عليه وسلم صبغ لحيته الكريمة بالحناء والكتم، والنعال السبتية بكسر السين التي لا شعر فيها، سميت بذلك لسبت الشعر أي حلقه، فسبتية بمعنى مسبوتة، والمراد بالإهلال التلبية عند الاحرام، ويوم التروية هو ثامن الحجة لتروي إبراهيم في ذبح ولده يومها، ثم عمل بمقتضى أمر ربه يوم النحر، وقيل إنما سمي اليوم الثامن بيوم التروية لأنهم كانوا في الجاهلية يحملون فيه الماء لمنى لعدم الماء فيها إذ ذاك. (قوله: أدار راحلته في موضع) أي وهو المحل الذي يذهب منه لقبور الشهداء، فقد روى ابن عبد البر بإسناده إلى نافع رأيت ابن عمر إذا ذهب إلى قبور الشهداء وهو على ناقته ردها هكذا وهكذا، فقيل له في ذلك فقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الموضع على ناقته فعل كذا، وهذا غاية التأسي والاقتداء. (قوله: واعتل) أي استدل لذلك. (قوله: وانظر قول عمر) أي تأمل فيه، فإنه يدل على شدة الاتباع. (قوله: لا تضر ولا تنفع) انظر كيف يصح هذا القول من عمر مع ما ورد في صحيح ابن خزيمة عن ابن عباس مرفوعا أن لهذا الحجر لسانا وشفتين يشهد لمن استلمه يوم القيامة، إلا أن يقال أن هذا الحديث لم يبلغ عمر، أو بلغه والمعنى لا تضر ولا تنفع بذاتك بل بإذن الله، لأنه هو الضار النافع حقيقة، وإنما قال عمر ذلك لأن الناس كانوا حديثي عهد بعبادة الأصنام، فخشي عمر أن يظن الجهلة منهم أن استلام الحجر من

باب تعظيم بعض الأحجار كما كانت العرب تفعله في
وأظنه الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه كان لا يأكل البطيخ، فقيل له في ذلك، فقال منعني من أكله أنه لم يثبت عندي كيف أكله النبي صلى الله عليه وسلم، وبالجملة فالاتباع له صلى الله عليه وسلم في جميع أفعاله وأقواله إلا ما اختص به، ورؤية الكمال فيها جملة وتفصيلا بلا تردد ولا توقف أصلا مما علم من دين السلف ضرورةً، ولا شك أن هذا دليل قطعي إجماعي على عصمة صلى الله عليه وسلم، وفي معناه عصمة سائر الرسل عليهم الصلاة والسلام من جميع المعاصي والمكروهات، وأنَّ أفعالهم عليهم السلام دائرة بين الواجب والمندوب والمباح، وهذا بحسب النظر إلى الفعل من حيثُ ذاته، وأما لو نظر اليه بحسب عوارضه فالحق أن أفعالهم دائرة بين الوجوب والندب لا غير، لأن المباح لا يقع منهم عليهم الصلاة والسلام بمقتضى الشهوة ونحوها كما يقع من غيرهم، بل لا يقع منهم إلا مصاحبا لنية يصير بها قربةً، وأقل ذلك أن يقصدوا به التشريع للغير، وذلك من باب التعليم وناهيك بمنزلة قربة التعليم وعظيم فضلها، وإذا كان أدنى الأولياء لله يصل إلى رتبة تصير معها مباحاته كلها طاعات بحسن النية في تناولها فما بالك بخيرة الله تعالى من خلقه وهم أنبياؤه ورسله عليهم الصلاة والسلام، لاسيما

[حاشية الدسوقي]

الجاهلية، فقال عمر ذلك ليعلم الناس أن استلامه اتباع لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لأن الحجر يضر وينفع بذاته كما كانت الجاهلية تعتقده في الأوثان. (قوله: وأظنه الإمام أحمد بن حنبل) ذكر ابن النجار الحنبلي في منتهى الإرادات أن من امتنع من أكل الطيبات بلا سبب فهو مبتدع، وما نقل عن الإمام أحمد أنه امتنع من أكل البطيخ لعدم علمه بكيفية أكل النبي صلى الله عليه وسلم له فكذب اهـ، نعم في المواهب كان محمد بن أسلم لا يأكل البطيخ لعدم علمه كيفية أكل النبي صلى الله عليه وسلم.
(قوله: البطيخ) هو بكسر الباء. (قوله: فقيل له في ذلك) أي فقيل له ما السبب في ذلك أي في عدم أكلك له. (قوله: كيف أكله) أي لم يثبت عندي جواب هذا الاستفهام وهو أنه أكله بقشره أو بغير قشره، وهل تناوله قطعا أو نحتا بالأسنان، ولكن ذكر بعضهم كما في الشيخ يس أنه ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يشقق البطيخ بقشره، ويأخذ الشقة يأكل منها من ناحية اليمين، حتى يصل لنصفها فيديرها بأن يجعل ما كان منها جهة اليسار جهة اليمين ويأكل منها إلى أن يصل للموضع الذي وصل إليه، ويرمي القشر ولا يأكله. (قوله: وبالجملة) أي وأقول قولا ملتبسا بالجملة أي بالإجمال، أي أقول قولا مجملا، وقوله فالابتداء مبتدأ، وقوله ورؤية الكمال عطف عليه، والمراد بالرؤية الاعتقاد، فهي رؤية قلبية، وقوله مما علم من دين السلف خبره. (قوله: ورؤية الكمال فيها) أي في أقواله وأفعاله، وفي نسخة ورؤية الكمال فيه أي في المصطفى أي في أقوله وأفعاله. (قوله: مما علم ضرورة) أي بالضرورة أي البداهة أو مما علم حالة كون ذلك العلم ضرورياً لا يتوقف على نظر واستدلال، لحصوله بالتواتر عنهم، وقوله من دين السلف أي من عادتهم. (قوله: ولا شك أن هذا) أي اتباع السلف له في جميع أقواله وأفعاله مع اعتقادهم أنها في غاية الكمال. (قوله: وفي معناه) أي وفي معنى عصمته صلى الله عليه وسلم عصمة الخ. (قوله: من جميع المعاصي) قد تنازعه كل من عصمته صلى الله عليه وسلم وعصمة سائر الرسل. (قوله: والمكروهات) أي من حيث إنها مكروهات أما من حيث التشريع كأن يبين أنها ليست بحرام ففعله لها إما واجب أو مندوب، والأظهر الوجوب. (قوله: أن أفعالهم) أي ولا شك أن أفعالهم فهو عطف على قوله أن هذا دليل قطعي. (قوله: وهذا) أي دوران فعلهم بين الأمور الثلاثة التي من جملتها المباح. (قوله: من حيث ذاته) أي بقطع النظر عن العوارض التي تعرض للفعل
(قوله: لا غير) الحق أن دخول لا على غير جائز خلافا لمن قال إن غير لا تنفى إلا بليس، ويدل للجواز قول الشاعر:
جوابا به تنجو اعتمد فَوَرَبّنا * لعن عمل أسلفت لا غير تسأل
(قوله: ونحوها) أي نحو الشهوة كالعادة. (قوله: وأقل ذلك) أي أقل ما ذكر من النية التي يصير بها قربة أن يقصدوا الخ، أي وأكثر من ذلك أن يقصدوا إقامة البنية أو كف النفس عن الزنا مثلاً لأنه يصير المباح حينئذ واجباً. (قوله: وناهيك بمنزلة قربة التعليم)

ناهيك يستعمل اسم فاعل بمعنى كافيك، ومصدرا بمعنى حسبك كما في الصحاح وهو المراد هنا، أي ويكفيك مرتبةً قربةُ التعليمِ فلا تطلب غيرها. (قوله: بحسن النية) أي بسبب النية الحسنة في تناولها، وذلك بأن يقصد بها إقامة البنية أو الكف عن الزنا، وضمير تناولها للمباحات. (قوله: فما بالك بخيرة الله من خلقه) ما اسم استفهام مبتدأ أو خبر مقدم، وبال خبر أو مبتدأ مؤخر والبال هنا بمعنى الظن لا القلب ولا الحال، والباء في قوله بخيرة متعلقة به، لأنه بهذا المعنى مصدر، والاستفهام هنا تقريري، أي أُقر وأعترف بأن خيرة خلق الله أولى بذلك من الأولياء. (قوله: لاسيما أفضل الخلق) لا نافية للجنس وخبرها محذوف وسي بمعنى مثل اسمها وما موصولة، حذف صدر صلتها وهو المبتدأ، وأفضل خبره أي لا مثل الذي هو أفضل الخلق موجود، وحينئذ فهو أولى من غيره في الوصول إلى المرتبة أفضل الخلق وأشرف العالمين جملة وتفصيلاً بإجماع من يعتد باجماعه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم، ولأجل انحصار أفعالهم في الواجب والمندوب على هذا الذي ذكرناه اقتصرنا في أصل العقيدة على ما يقتضي الاختصاص بهما وهو الطاعة، وزدنا التقييد بقولنا في حقهم إشارة إلى أن بعض أفعالهم وإن كان يطلق عليها الإباحة بالنظر إلى الفعل في نفسه وبالنظر إلى مطلق وجوده من عامة المؤمنين فهو في حقهم عليهم الصلاة والسلام لكمال معرفتهم بالله تعالى وسلامتهم من دواعي النفس والهوى وأمنهم من طوارق الفترات والملل يقظة ونوماً وتأييدهم بعصمة الله تعالى في كل حال لا يقع منهم إلا طاعة يثابون عليها صلى الله وسلم على نبينا وعلى جميع إخوانه من النبيين والمرسلين، ولتكن أيها المؤمن على حذر عظيم ووجل شديد على إيمانك أن يسلب منك بان تصغي بأذنك أو عقلك إلى خرائف ينقلها كذبة المؤرخين وتبعهم في بعضها بعض جهلة المفسرين،

[حاشية الدسوقي]

التي تصير معها مباحاته طاعات. (قوله: أفضل الخلق) أي وأما نهيه عن تفضيله عن يونس وغيره فللتواضع، أو كان ذلك قبل أن يعلمه الله به، أو المراد لا تفضلوني تفضيلا يؤدي إلى تنقيص المفضول. (قوله: جملة وتفصيلا) أراد بالجملة أنه صلى الله عليه وسلم بمفرده أفضل من جملة من سواه مع اجتماعهم، وحاصله أنك إذا قابلت بين النبي وبين هيئة المخلوقات الاجتماعية أو قابلت بينه وبين كل واحد من المخلوقات تجد النبي أفضل في الحالتين. (قوله: من يعتد بإجماعه) أي خلافا لما قاله الزمخشري في قوله: {إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ} [الحاقة: ٤٠]، فيؤخذ من هذه الآية أن جبريل أفضل من سيدنا محمد لأنه وصف بصفات أقوى مما وصف به صلى الله عليه وسلم حيث وُصِفَ جبريل بقوله: {إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (١٩) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (٢٠) مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ (٢١)} [التكوير: ١٩ - ٢١]، ووصف صلى الله عليه وسلم بسلب الجنون بقوله: {وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ} [التكوير: ٢٢] وهذه جراءة عظيمة من الزمخشري وهوس منه، إذ النبي صلى الله عليه وسلم موصوف بصفات كثيرة غير مذكورة في هذه الآية لم ينلها جبريل ولا غيره، فلو لم يتصف إلا بما قال لربما توهم، لكنه متصف بأوصاف كثيرة لم ينلها جبريل عليه السلام، كيف وقد كان خادما له ليلة الإسراء وارتقى معه لسدرة المنتهى ووقف، وقال هذا غاية ما أصل إليه {وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ} [الصافات: ١٦٤] وتركه عليه الصلاة والسلام هناك وصعد فوق ذلك لمحل سمع فيه صريف الأقلام، وخرقت له الحجب، ورأى ربه بعيني رأسه، وخاطبه المولى بكلامه القديم وجبريل لم يصل لهذه المرتبة لا هو ولا غيره، فشتان ما بين المقامين وإن كان جبريل أكبر رؤساء الملائكة المقربين إلا أنه لم يصل لمرتبة النبي صلى الله عليه وسلم، وأشار بقوله ممن يعتد بإجماعه إلى التعريض بالزمخشري وأمثاله، وأنهم ليسوا ممن يعتد بخلافهم في هذه المسألة التي هي في غاية الظهور، فلا ينافي دعوى الإجماع عليها وحكى البلقيني والعراقي الإجماع. (قوله: لكمال معرفتهم بالله) علة مقدمة على المعلول وهو قوله لا يقع منهم الخ، أي فهو في حقهم لا يقع منهم إلا طاعة لكمال معرفتهم بالله. (قوله: من دواعي النفس) أي من الأمور التي تدعوها النفس وتطلبها كالرئاسة والأموال والجاه والخادم. (قوله: من طوارق الفترات) بالفاء والتاء جمع فترة بمعنى الكسل، والملل هو السآمة، وهي ناشئة عن الكسل، وإضافة طوارق للفترات بيانية أي وآمنهم مما شأنه أن يطرق الناس أي يأتيهم من الكسل والسآمة. (قوله: وتأييدهم) أي تقويتهم وهو عطف على كمال. (قوله: ووجل) أي خوف وهو مرادف للحذر

كما أن شديد وعظيم بمعنى، وقوله على إيمانك متعلق بوجل، وقوله أن يسلب بدل اشتمال من إيمانك. (قوله: إلى خرائف الخ) جمع خراف وذلك كالذي ينقلونه من عصيان آدم وما وقع لداود من أنه حسد أوريا وزيره على زوجته، ومن ذلك ما نقله في الشفاء عن الكلبي قال وليس ثقة أن النبي صلى الله عليه وسلم تمنى أن ينزل عليه ما يقارب بينه وبين قومه فأنزل الله عليه: {أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى (١٩) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى (٢٠)} [النجم: ١٩، ٢٠] تلك الغرانيق العلى، وأن شفاعتهن لترتجى، فلما ختم السورة سجد وسجد معه المسلمون والمشركون لما سمعوه أثنى على آلهتهم، والجن والإنس إلا رجلا أخذ كفا من تراب وجعله على جبهته وقال هذا يكفيني وهذا كذب، وكذا ما قيل إنه لما قرأ في الحرم بحضرة المسلمين والمشركين: {أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى (١٩) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى (٢٠)} [النجم: ١٩، ٢٠]، ألقى الشيطان على لسانه تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن لترتجى، وإنما قلنا إنه كذب لرده بالبرهان القطعي على العصمة، ولا يُعارض القطعي بالظني لو سلم ثقة الناقل كيف وصاحب الشفاء مع تبحره لم يُثبت منه شيئاً، ولقد صدق المصنف في أنه يخاف على من صدق هذه المقالة سلب الإيمان، لأنه لا مندوحة لمن صدق هذه المقالة عن تسليم وقوع الأنبياء في المعاصي، خصوصا سيدنا محمدا فإن تمنيه أن ينزل عليه مثل هذا من مدح لآلهةٍ غير الله كفر، وإلقاء الشيطان ذلك على

١٥ جواز الأعراض البشرية على الأنبياء

فقد سمعت الحق الذي لا غبار عليه في حقهم عليهم الصلاة السلام فشد يدك عليه، وانبذ كل ما سواه، والله المستعان.

قوله: وهذا بعينه هو برهان وجوب الثالث، مراده بالثالث تبليغهم عليهم الصلاة والسلام ما أمروا بتبليغه، ولا شك أنهم لو وقع منهم خلاف ذلك لكنا مأمورين بأن نقتدي بهم في ذلك، فنكتم نحن أيضا بعض ما أوجب الله تعالى علينا تبليغه من العلم النافع لمن اضطر إليه، كيف وهو محرم ملعون فاعله، قال الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ} [البقرة: ١٥٩]. وكيف يتصور وقوع ذلك منهم عليهم الصلاة والسلام، ومولانا جل وعزَّ يقول لسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم: {يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ} [المائدة: ٦٧]، أي إن لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه من الرسالة فحكمك حكم من لم يبلغ شيئاً منها، فانظر هذا التخويف العظيم لأشرف خلقه وأكملهم معرفة به، وكان خوفه على قدر معرفته، ولهذا كان يُسمع لصدره عليه الصلاة والسلام أزيز كأزيز المرجل من خوف الله تعالى، وقد شهد مولانا جل وعز لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بكمال التبليغ فقال تبارك وتعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة: ٣]، وقال سبحانه وتعالى: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ} [البقرة: ٢٥٦]، وقال الله تعالى: {فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ} [الذاريات: ٥٤]، والآي في ذلك كثير وبالله سبحانه وتعالى التوفيق.

[جواز الأعراض البشرية على الأنبياء]
(ص)

[حاشية الدسوقي]

لسانه ممتنع لعصمته. (قوله: فقد سمعت الحق الخ) أي من أن الأنبياء معصومون من المعاصي عمدا وسهوا قبل البعثة وبعدها سواء كانت صغائر أو كبائر، كانت الصغائر صغائر خسة أو لا، كانت الكبائر كفراً أو غيره. (قوله: لو وقع منهم خلاف ذلك) أي خلاف التبليغ وهو الكتمان لشيء مما أمروا بتبليغه، وهذا إشارة لشرطية القياس الاستثنائي المستدل به على وجوب التبليغ. (قوله: لكنا مأمورين الخ) وذلك لأننا مأمورون بالاقتداء بهم في أقوالهم وأفعالهم، ومن جملة أفعالهم الكتمان، ويبحث فيه مما سبق من أنه لا يلزم اتباعهم إلا فيما يبلغون عن الله، وإلا لزم اتباعهم في الأمور الجبلية والأمور الخاصة بهم. (قوله: لمن اضطر إليه) قيل إنه مبني للمفعول

لا غير، ويرده أنه قرئ بالبناء للفاعل أيضا في التنزيل. (قوله: كيف وهو محرم الخ) أي كيف نؤمر بكتمان العلم النافع والحال أن كتمه محرم، والاستفهام تعجبي، وهذا إشارة إلى الاستثنائية فهو في قوة لكن التالي وهو أمرنا بكتمان بعض العلم النافع باطل، لأن كتمه محرم الخ. (قوله: وكيف يتصور الخ) إشارة لدليل شرعي على وجوب التبليغ بعدما قدم الدليل العقلي صورة على وجوبه، وكأنه قال ولأنه لا يتصور وقوع عدم التبليغ عنهم، لأن مولانا الخ. (قوله: أي إن لم تبلغ الخ) هذا جواب عما يقال إنه قد اتحد الشرط والجزاء في قوله تعالى وإن لم تفعل فما بلغت رسالته، لأن المتبادر منه أن المعنى وإن لم تبلغ ما أنزل الله إليك وهو الرسالة فما بلغت رسالته، وهذا لا فائدة فيه، وحاصل الجواب أن الكلام مؤول بما ذكر.

(قوله: أي إن لم تبلغ بعض ما أمرت بتبليغه) أخذ هذا من وقوع قوله وإن لم تفعل في مقابلة العموم في قوله بلغ ما أنزل إليك، أي كل ما أنزل إليك لأن ما موصولة تفيد العموم، وإليها ينسب النفي في مقابله، فيكون المعنى وإن لم تبلغ كل ما أنزل اليك وهذا من قبيل نفي العموم والشمول، والمحقق فيه السلب الجزئي، وذلك لأن عدم تبليغ الكل صادق بعدم تبليغ شيء أصلا وبعدم تبليغ البعض، وعلى كل فعدم تبليغ البعض محقق. (قوله: فحكمه حكم الخ) المتبادر منه أنه تأويل في الجزاء، وأن قوله فما بلغت رسالته في معنى قولنا فحكمك في تبليغ البعض حكم من لم يبلغ شيئاً أصلاً، وقد يقال الرسالة اسم للهيئة المجتمعة من الأحكام لا لبعضها، فكأنه قيل إن انتفى جزء من الهيئة الاجتماعية فقد انتفت بتمامها، إذ الكل ينعدم بانعدام جزء منه، ولا شك أن هذا مفاد اللفظ لا تأويل له، فالحق أن الكلام خال عن التأويل فلا تأويل في الشرط ولا في الجزاء، وحينئذ فلا حاجة لقوله فحكمك الخ.

(قوله: فحكمك حكم من لم يبلغ شيئا منها) وحينئذ فتستحق العقاب مثله، والآية وعيد وإن كانت في حقه صلى الله عليه وسلم، وإلى كونها وعيدا أشار الشارح بقوله فانظر هذا التخويف. (قوله: وكان خوفه) أي وكان خوفه عليه الصلاة والسلام من ربه على قدر معرفته به، ويعرض عما وعده به من المغفرة والأجر العظيم وكذلك حال ملوك الدنيا فكلما كان الشخص أقرب للملك منهم وأعرف بسطوته كان أخوف منه، ولا يغتر بتقريبه له وإنعامه عليه.

(قوله: كان يسمع لصدره أزيز كأزيز المرجل) أي كان يسمع لصدره غليان كغليان القدر، قال في القاموس مرجل على وزن منبر، قِدْرٌ يطبخ فيه من حجارة أو نحاس. (قوله: وقد شهد مولانا الخ) هذا جواب عن سؤال وارد على ما قدمه من أنه لا يتصور الكتمان مع كون المولى أمره بالتبليغ، وحاصل السؤال إنه يمكن أن الله أمره بالتبليغ وخالف الأمر وكتم، وحاصل الجواب أن المراد أنه لا يتصور الكتمان مع أمره بالتبليغ المصاحب لقوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} [المائدة: ٣]، وكمال الدين إنما يكون بالتبليغ لجميع الأحكام، فقوله وقد شهد الخ أي والحال أنه قد شهد الخ، ومحط الفائدة على ذلك أي أنه لا يصح الكتمان مع قوله وإن لم تفعل، والحالة أنه قد شهد الخ (قوله: اليوم أكملت لكم دينكم الخ)

وأما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم صلوات الله وسلامه عليهم فمشاهدة وقوعها بهم، إما لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلي عن الدنيا والتنبيه

[حاشية الدسوقي]

في الآية إشارة للفرق بين الكمال والتمام، فإن التمام لإزالة نقص الأصل، والكمال لإزالة نقص العوارض مع تمام الأصل، ومن ثم قال تلك عشرة كاملة لأن التمام في العدد قد علم، وإنما نفى احتمال نقص بعض صفاته. اهـ يس.

(قوله: وأما دليل جواز الأعراض البشرية عليهم) المراد بالدليل هنا البرهان، فهو من إطلاق العام وإرادة الخاص، وعبر هنا إما تفننا أو فرقا بين الواجب والجائز، و (ال) في الأعراض للعهد، والمعهود الأعراض التي لا تؤدي إلى نقصٍ كما أشار له الشارح بقوله لا يقع منها إلا ما لا يخل، وأما الأعراض التي تؤدي إلى نقص شرعاً كالمكروهات والمحرمات فدليل امتناعها ما تقدم من دليل العصمة، والتي تؤدي لنقص عُرفاً وهي الأعراض المنفرة كالجذام والبرص فدليل امتناعها أن تقول هذه الأعراض مخلة بحكمة الرسالة، وهي تعليم الشرائع، وكل ما كان مخلا بحكمة الشرائع فهو ممتنع في حقهم، ينتج الأعراض المنفرة عرفا ممتنعة في حقهم، أما الصغرى

فضرورية، وأما الكبرى فلما يلزم من جواز وقوعها من خلو الرسالة عن الحكمة.
(قوله: هذه وقوعها بهم) يصح أن يكون هذا أشار لقياس استثنائي نظمه أن تقول: لو لم تجز الأعراض البشرية في حقهم لما وقعت بهم، وبيان الملازمة أن ما لا يجوز لا يقع بهم، لكن التالي باطل لمشاهدة قوع ذلك بهم، فالمقدم مثله، فإذن الأعراض البشرية جائزة في حقهم، ويصح أن يكون إشارة لقياس اقتراني ونظمه: الأعراض البشرية واقعة بالرسل بعد عدم، وكل ما وقع بهم بعد عدم فهو جائز، دليل الصغرى المشاهدة، ودليل الكبرى استحالة ثبوت الأخص وهو الوقوع بدون الأعم وهو الجواز، إذ كل واقع جائز، ولا عكس، ينتج الأعراض البشرية جائزة في حق الرسل، واعلم أن هذا الدليل إنما ينهض حجة على من جوز الرسالة للبشر، واعترف بثبوتها، ونازع في جواز لحوق الأعراض لهم، وأما من منع كون الرسول من البشر كما تقول الجاهلية فلا يتجه عليهم به. (قوله: فمشاهدة وقوعها بهم) أي لمن عاصرهم، والوقوع أقوى دليل على الجواز، لأن الوقوع فرع عن الجواز. (قوله: إما لتعظيم أجورهم) هذا بيان لفائدة وقوع الأعراض بهم، ثم إن المعروف في إما أنه لابد من تكرارها كما يدل عليه قول ابن مالك: ومثل أو في القصد إما الثانية * وقد يستغنى عن الثانية بأو، وكلام المصنف من هذا القبيل، وظاهره أن واحداً لا بعينه من هذه الأمور فائدةُ وقوعِ الأعراضِ بهم، لما تقرر أن أو لأحد الشيئين أو الأشياء، وظاهر كلام المصنف في الشرح أن فائدة وقوع الأعراض بهم المجموع، وهو الظاهر، وحينئذ تكون بمعنى الواو، كما في حديث اسكن حراء فإنما عليك نبي أو صديق أو شهيد، ويكون مقابل إما محذوفا، والتقدير فمشاهدة وقوعها بهم إما لجميع ما ذكر وإما لغير ما لم يذكر كتحقق بشريتهم بتلك الامتحانات، فيرتفع الالتباس عن أهل الضعف، لئلا يضلوا بما يظهر على أيديهم من العجائب كما ضلت النصارى بعيسى، وكغير ذلك من الحكم التي يعلمها الله ولا اطلاع لنا عليها.
(قوله: إما لتعظيم أجورهم) أي كما في أمراضهم وجوعهم وإذاية الخلق لهم، فوقوع هذه الأمور لهم لتعظيم أجرهم، والمولى وإن كان قادراً على أن يوصل لهم الأجر العظيم بلا مشقة تلحقهم أصلاً، لكن حكمته التي لا يجوز العقل حصرها اقتضت أن لا يوصل لهم ذلك الثواب إلا مع تلك الأعراض، ولأنه تعالى يفعل ما يشاء، ولا يسئل عما يفعل.
(قوله: أو للتشريع) أي تشريع الأحكام المتعلقة بالأعراض، وتبيينها للخلق كوقوع السهو له عليه السلام في الصلاة لأجل أن يعرفنا أحكام السهو فيها، وكحصول المرض له، والخوف لأجل أن يعرفنا كيف نؤدي الصلاة في حالتي المرض والخوف.
إن قلت: يمكن معرفة ذلك من قوله أحكام السهو كذا، وكيفية الصلاة في المرض والخوف كذا، قلت دلالة فعله أقوى من دلالة قوله، إذ لا يعدل أحد عن فعله بعد رؤيته أو ثبوته، بخلاف القول فقد يعتقد الترخيص في خلافه للمشقة. (قوله: أو للتسلي) أي التصبر عن الدنيا، أي التصبر على فقدها، أي لا جل أن يتسلى الناس بما وقع للأنبياء، فالتسلي هو التصبر وعدم الحزن على فقد الدنيا لكون أنبياء الله حصل لهم مثل ما حصل لذلك الشخص

لِخِسَّةِ قدرها عند الله تعالى وعدم رضاه تعالى بها دار جزاء لأنبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها عليهم الصلاة والسلام.
(ش) يعني أن الأعراض البشرية لا يقع منها بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلا ما لا يخل بشيء من مقاماتهم، ولا يقدح في شيء من مراتبهم، فالمرض مثلاً وإن كان يقع بهم لحده منهم البدن الظاهر، أما قلوبهم باعتبار ما فيها من المعارف والأنوار التي لا يعلم قدرها إلا مولانا جل وعز الذي منَّ عليهم بها فلا يُخِلُّ المرض بقلامة ظفر منها، ولا يكدر شيئاً من صفوها، ولا يوجب لهم ضجرا ولا انحرافا ولا ضعفا لقواهم الباطنة أصلاً كما هو كذلك موجود في حق غيرهم عليهم الصلاة والسلام، وكذا الجوع والنوم لا يستولي على شيء من قلوبهم، ولهذا تنام أعينهم ولا تنام قلوبهم، وحال قلوبهم في تَوَجُّهِا بأنوار المعارف والحضور والترقي في منازل القرب التي لم يحم أحد ممن سواهم حول أدنى شيء منها، وقيامهم بالوظائف التي كلفوا بها في الحضر والسفر والصحة والمرض أكمل قيام هو على حد سواء في جميع الأحوال، وفائدة إصابة ظواهرهم عليهم الصلاة السلام بتلك الأعراض ما أشرنا إليه في أصل العقيدة من تعظيم أجرهم عليهم الصلاة والسلام، وذلك كما في أمراضهم وجوعهم وإذاية الخلق لهم، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: "أشدكم بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل"، ولا يخفى أن مولانا جل وعز قادر أن يوصل اليهم ذلك الثواب الأعظم بلا مشقة تلحقهم عليهم الصلاة والسلام،

لكن بعدله جل وعلا وعظيم حكمته التي لا تحصرها العقول اختار أن يوصل لهم ذلك الثواب مع تلك الأعراض يفعل ما يشاء لا يسئل عما يفعل تبارك وتعالى وهم يسألون، ومن فوائد نزول تلك الأعراض بهم عليهم الصلاة والسلام تشريع الأحكام المتعلقة بها للخلق كما عرفنا أحكام السهو في الصلاة من سهو سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكيف تؤدي الصلاة في حال المرض والخوف من فعله عليه الصلاة والسلام لها عند ذلك، وعرفنا هيئة أكل الطعام وشرب الشراب من أكله وشربه صلى الله عليه وسلم، وإلا فهو كان عليه الصلاة والسلام غنياً عن الطعام والشراب،

[حاشية الدسوقي]

فإذا حصل لك فقر مثلاً، أو مرض تتسلى بما وقع للأنبياء قبلك. (قوله: لخسة قدرها) أي لأن حلالها حساب، وحرامها عقاب، ولو كان لها قدر عند الله ما سقى الكافر عدوه وعدو رسوله منها جرعة ماء، فإعراض الأنبياء عنها وحصولها للكافر دليل على خستها.

(قوله: باعتبار أحوالهم) تنازعه العوامل الثلاثة التسلي والتنبيه وعدم رضاه، أي أو للتسلي باعتبار أحوالهم فيها، والتنبيه على خسة قدرها بالنظر لأحوالهم من مُقاساتهم لشدائدها وأهوالها، وإعراضهم عنها، وعدم رضاه بها دار جزاء لأوليائه بالنظر لأحوالهم فيها. (قوله: إلا ما يخل) أي وأما ما يخل كالمرض المنفر مثل الجذام والبرص فلا يقع منهما شيء بالأنبياء، وأشار بهذا إلى أن المراد بالأعراض البشرية في كلام المصنف الأعراض المعهودة، وهي المتقدمة في قوله سابقا ويجوز في حقهم ما هو من الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العلية.

(قوله: والأنوار) تفسير للمعارف (قوله: فلا يحل) بالحاء المهملة والخاء المعجمة (قوله: بقلامة ظفر منها) قلامة الظفر هي القطعة التي تزول من الظفر بالقص، وهذا كناية عن الشيء القليل. (قوله: ولا يكدر شيئاً من صفوها) أي من رضاه بما قدره المولى. (قوله: كما هو كذلك) أي كما أن المرض موجب للضجر والانحراف عند غيرهم، فهو تشبيه في المنفي، وقوله كذلك توكيد للكاف، وفي نسخة اسقاطها. (قوله: لا يستولي على قلوبهم) أي وما وقع للنبي صلى الله عليه وسلم من أنه نام لطلوع الشمس فهو بالعين لا بالقلب، لأن طلوع الشمس عليه منوط بالبصر لا بالقلب، فلا يقال إذا كان قلبه ليس نائما فكيف يصبر لطلوع الشمس لما علمت أن طلوع الشمس إدراكه من ظائف البصر لا القلب.

(قوله: وحال قلوبهم) مبتدأ، وقوله وقيامهم عطف عليه، وقوله على حد سواء خبر (قوله: في توهجها) أي توقدها بالمعارف الشبيهة بالأنوار. (قوله: والحضور) عطف على توهجها وكذا ما بعد (قوله: بالوظائف) أي النوافل الليلية والنهارية. (قوله: ولهذا) أي ولأجل أنَّ نُزول المرض والجوع وإذاية الخلق لهم لتعظيم الأجر قال الخ. (قوله: ثم الأمثل فالأمثل) أي ثم الأفضل فالأفضل، فعلى قدر قرب العبد من ربه يقوم به المرض والمحن. (قوله: يفعل ما يشاء) هذا جواب ثانٍ، والجواب الأول هو قوله لكن جل وعلا بعدله الخ، فلو قال ولأنه يفعل الخ لكان أظهر. (قوله: لا يسئل عما يفعل) أي لا يسئل عن حكمته سؤال تعنت، وأما سؤال استرشاد فلا مانع منه كما مر. (قوله: المتعلقة بها) أي بالأعراض، وقوله للخلق متعلق بتشريع الأحكام. (قوله: من سهو) أي من الأحكام المترتبة على سهو سيدنا محمدٍ. (قوله: وكيف تؤدي) أي وعرفنا جواب وكيف تؤدي الخ. (قوله: عند ذلك) أي عند مرضه وخوفه. (قوله: وشربه) أي ثلاث مرات، والحاصل أن الحكمة في كون الأنبياء يأكلون ويشربون هو التشريع، لا أنَّ أكلهم لجوع وعطش؛ لأنهم مستغنون عن الطعام والشراب. (قوله: وإلا) أي وإلا نَقُلْ فائدته التشريع بل للجوع والعطش الذي يلحقهم فلا يصح

إذْ هو عليه الصلاة والسلام يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه إلى غير ذلك، ومن فوائدها أيضا التسلي عن الدنيا أي التصبر، ووجود الراحة واللذات لفقدها، والتنبيه لخسة قدرها عند الله سبحانه وتعالى بما يراه العاقل من مقاساة هؤلاء السادات الكرام خيرة الله سبحانه من خلقه لشدائدها وإعراضهم عنها وعن زخرفها الذي غر كثيراً من الحمقى إعراض العقلاء عن الجيف والنجاسات، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: "الدنيا جيفة قذرة"، ولم يأخذوا منها عليهم الصلاة والسلام إلا شبه زاد المسافر المستعجل، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم: "كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل"، وقال صلى الله عليه وسلم: "لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها

جرعة ماء"، فإذا نظر العاقل في أحوال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام باعتبار زينة الدنيا وزخارفها علم علم يقين أنها لا قدر لها عند الله سبحانه وتعالى، فأعرض عنها بقلبه بالكلية إن كان ذاهمة علية للحلول في الفراديس العلى وعظيم التلذذ الذي لا يكيف بزوال الحجاب عنه لرؤية المولى الكريم جل جلاله بكرة وعشياً، وشدَّ إزاره لعبادة مولاه عز وجل شد الكرام، وصبر هذه اللحظة اليسيرة من العمر على طاعة ربه، وما أربح صفقة هذا الموفق، إذ بذل شيئا قليلا يسيرا لا قيمة له ليسارته وخسته فأخذ شيئا كثيرا لا قيمة له لكثرته وعظيم رفعته وتزايد نعمه كل لحظة أبد الآبدين، فبينما هذا الموفق في ذُلِّ أطماره، وخفقان قلبه، وسيلان دمعه، وعويله في الأسحار، وتوحشه من الخلق طراً، يندب على نفسه بنفسه

[حاشية الدسوقي]

لأنه كان الخ. (قوله: إذ هو يبيت عند ربه) أي لأنه يبيت متعلقا قلبه بربه، مُلاحظاً لجلاله، فالعندية مجازية، وقوله يطعمه ويسقيه قيل هذا كناية عن القوة التي أعطاها له المولى التي لا يحتاج معها لطعام ولا لشراب، وقيل المراد أنه يطعمه حقيقة من طعام الجنة ويسقيه من شرابها.

(قوله: أي التصبر) هو عدم الحزن (قوله: لفقدها) أي الدنيا، فإذا كان الإنسان ليس عنده شيء من الدراهم والدنانير فلا يحزن، ويفرح بذلك لأنه صار كالأنبياء. (قوله: بما يراه الخ) متعلق بالتنبيه المعطوف على تشريع الأحكام، أي ومن فوائد نزول تلك الأعراض بهم التشريع والتنبيه لخسة قدر الدنيا بما يراه الخ. (قوله: لشدائدها) متعلق بمقاساة. (قوله: وإعراضهم) عطف على مقاساة. (قوله: وعن زخرفها) أي عن زينتها (قوله: إعراض العقلاء) معمول لقوله وإعراضهم عنها أي وإعراضهم عنها إعراضا كإعراض العقلاء عن الجيف، وهي الحيوانات الميتة. (قوله: الحمقى) أي الذين لا عقل لهم كأمثالنا، ولذا قال بعضٌ: إذا أوصى الميت بوصية للعقلاء فإنها تصرف للزهاد الذين لا رغبة لهم في تحصيل الدنيا. (قوله: ولهذا) أي لأجل كون الأنبياء يُعرضون عن الدنيا كإعراض العقلاء عن الجيف. (قوله: الدنيا جيفة) أي كالجيفة، فينبغي الإعراض عنها كالإعراض عن الجيفة. (قوله: ولم يأخذوا منها) أي من الدنيا أي ولم يتعاطوا منها إلا الشيء القليل بقدر الحاجة. (قوله: كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل) أي فلا تحصل من الدنيا إلا الشيء القليل بقدر الضرورة لأجل أن يكون لك أسوة بالأنبياء خيرة الله من خلقه.

(قوله: لو كانت الدنيا تزن عند الله الخ) أي لو كان للدنيا عند الله قيمةٌ قليلةً توازن جناح بعوضة فضلا عن كونها كثيرة ما سقى الخ. (قوله: جرعة ماء) ضبط بفتح الجيم وضمها. (قوله: باعتبار زينة الخ) أي باعتبار إعراضهم عن زينة الدنيا. (قوله: علم علم يقين) أي علم علماً يقينياً، أو المعنى علم علما هو اليقين، فالإضافة للبيان. (قوله: للحلول) علة لقوله فأعرض عنها (قوله: في الفراديس العلى) من المعلوم أن الفردوس جنةٌ واحدةٌ، وهي أعلى الجنان، فلا وجه للجمع إلا باعتبار أجزائها. (قوله: وعظيم التلذذ) عطف على الحلول، وهو من إضافة الصفة للموصوف، أي وللتلذذ العظيم بسبب رفع الحجاب الخ. (قوله: لرؤية) اللام بمعنى عن متعلقة بالحجاب. (قوله: بكرة وعشيا) أي يرون ربهم في الصباح والمساء، ويحتمل أن المراد بالبكرة ما عدا العشي، وبالعشي ما عدا البكرة، لأن الأكابر يشاهدون ربهم فيها دائماً.

(قوله: وشد إزاره) عطف على قوله فأعرض عنها. (قوله: وما أربح صَفْقَةَ) أي تجارة هذا الموفق الذي صبر عمره طاعة لربه بأن أفنى عمره في العبادات من صلاة وصوم وذكر ربه، وتحصيل علم وغير ذلك. (قوله: إذ بذل) علة للتعجب، وقوله شيئاً يسيراً أي وهو الدنيا التي أعرض عنها، واشتغل بدلها بالطاعة. (قوله: فأخذ شيئا كثيرا) أي وهو الحلول في فراديس الجنان ورؤية المولى. (قوله: وتزايد نعمه) الأولى وتزايده في كل لحظة، ولما كان يتوهم أن هذا الزمان منقطع أفادك أنه مستمر لا نهاية له بقوله أبد الآبدين. (قوله: أبد الآبدين) أي زمن الأشخاص الذي لا نهاية له. (قوله: في ذل أطماره) جمع طمر بكسر الطاء وهو الثوب الخلق، أي فبينما هو متلبس بذل أثوابه الخلقة أي بينما هو متلبس بالذل في ثيابه الخلقة. (قوله: وخفقان قلبه) أي اضطراب قلبه وعدم سكونه. (قوله: وعويله) أي صراخه بالبكاء. (قوله: وتوحشه من الخلق) أي بالعزلة عنهم، وقوله طُرَّاً أي جميعا. (قوله: يندب) أي ينوح، وقوله على

نفسه تنازعه يبكي وينوح، أي يبكي على نفسه، وينوح عليها خوفا من فوات
وقد أحرق كبده خوف فوات رضا المولى الذي لا يمكن منه خلف، تطير روحه أحيانا وترفرف لقصد الخروج من شدة الحب وانزعاج حرارة الشوق، فيردها محيط قفص البدن، ثم يَهُبُّ عليها نسيم الوصلة فتسكن روحه لذلك بعض سكونٍ، فبينما هو في مكابدة هذه الأحوال، والتنعم بالمحبوب وراء الحجاب، إذْ هو قد أصبح قريبا بنفس موته متصلا بمحبوبه دون حجاب، يتنعم برؤية من ليس كمثله شيء جل رب الأرباب، فألقى عليه من خلع الكرامات ما يليق بكرمه ومنحه ما لا يحيط به عقلٌ، ولا يحصيه ديوان من طرائف هباته وجلائل نعمه، وأصبح بعد أن كان حقيرا مسكيناً لا يُعبأ به ملكا من ملوك الجنة، يسرح فيها أين شاء، ويتنعم كيف شاء منها، وتطوف عليه الحور العين والولدان، ويرى إثر الموت ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب إنسان، فهذا أيها العاقل هو الملك الذي يحق أن تبذل فيه النفوس والمهج، ثم هي والله ليست بقيمة لشيء منه لولا فضل الله الكريم الوهاب، فحدث عن بحر فضله العظيم بما شئت ولا حرج، قال:
دببت للمجد والساعون قد بلغوا * حد النفوس وألقوا دونه الأزر
وكابدوا المجد حتى ملَّ أكثرهم *** ...

[حاشية الدسوقي]
رضا المولى عليها.
(قوله: وقد أحرق الخ) جملة حالية (قوله: خوف فوات رضا المولى) أي تخوفه الفوات قائم به قيام النار بمحلها. (قوله: الذي لا يمكن منه خلف) صفة لرضا المولى، ومنه متعلقة بخلف، أي الذي لا يمكن عوض عنه، أي إنه ليس هناك عوض يقوم مقام رضا المولى. (قوله: تطير روحه) أي تهم للطيران والخروج من البدن، وهذه الجملة جواب بينما، وكان الأولى قرنه بإذ الفجائية، بأن يقول إذ طارت روحه الخ أي همت للطيران، وقوله وترفرف تفسير لما قبله، وقوله لقصد الخروج أي من البدن. (قوله: محيط قفص البدن) أي محيط البدن الشبيه بالقفص، فإضافة قفص للبدن من إضافة المشبه به للمشبه، أو إنها بيانية أي محيط قفص هو البدن. (قوله: نسيم الوصلة) أي الوصلة الشبيهة بالنسيم فإذا هب عليها نسيم الوصال سكنت بعدما كادت أن تخرج من البدن، فقوله لذلك أي لأجل ذلك الهبوب. (قوله: في مكابدة) أي معالجة، وقوله هذه الأحوال أي هَمُّ روحه بالخروج تارة وسكونها تارة أخرى. (قوله: التنعم بالمحبوب) أي بملاحظة كونهم في حضرة المحبوب، والحال أنهم وراء الحجاب المانع لمشاهدة أبصارهم لذلك المحبوب، والحاصل أن أهل الله يتنعمون في الدنيا بملاحظة كونهم في حضرة الله وبين يديه، والحال أن أبصارهم محجوبة عن مشاهدته بألف حجاب، فأل في الحجاب للجنس. (قوله: إذ هو قد أصبح الخ) جواب بينما يعنى أنه في حال مكابدة هذه الأحوال يفاجئه خروج روحه فيصير قريبا من المولى بمجرد موته، وتشاهد روحه الذات العلية، وتخاطبها، ويزول ما كان مانعاً لها، وحاجباً لها من المشاهدة (قوله: رب الأرباب) أي رب المربوبين أي المخلوقين. (قوله: فألقى الخ) هو وقوله "ومنحه" كل منهما ماض بمعنى المضارع. (قوله: من خلع الكرامات) الإضافة للبيان أو من إضافة المشبه به للمشبه. (قوله: ومنحه) أي ويمنحه بمعنى يعطيه (قوله: من طرائف هباته) الطرائف بالطاء المهملة جمع طريفة، وهي الشيء المستحسن، عظيم الشأن، وإضافته لما بعده للبيان أو من إضافة الصفة للموصوف، أي من هباته الطريفة أي المستحسنة. (قوله: وجلائل نعمه) أي نعمه الجليلة أي العظيمة، والعطف مرادف. (قوله: وأصبح بعد أن كان) أي وصار بعد أن كان قبل موته حقيراً. (قوله: ويرى إثر الموت) بكسر الهمزة وسكون المثلثة، أي ويرى عقب الموت من النعم التي ينعم الله بها عليه. (قوله: هو المُلك) بضم الميم وسكون اللام والمشار إليه بهذا ما يعطاه بعد الموت من خلع الكرامات، وما يمنحه من طرائف الهبات. (قوله: النفوس والمهج) أي الأرواح والذوات. (قوله: ثم هي) أي النفوس والمهج (قوله: ليست بقيمة لشيء منه) أي مما يعطاه بعد الموت من طرائف الهبات. (قوله: لولا فضل الله الكريم) أي ما أعطاه تلك الهبات الطريفة بعد الموت، فإعطاؤها له بمحض فضله لا في مقابلة شيء، إذْ لا قيمة لها لعظمها. (قوله: عن بحر فضله) أي تحدث عن فضل ربنا العظيم الشبيه بالبحر. (قوله: دببت)

أي سعيت شيئا فشيئا، وهو بضم التاء أو بفتحها على أنه من باب التجريد. (قوله: للمجد) أي للعز والشرف، والمراد سعيت لأسباب المجد. (قوله: والساعون) أي للمجد أي لأسبابه. (قوله: قد بلغوا حد النفوس) أي قد بلغوا في سعيهم الحد الذي تطيقه النفوس وتقدر عليه. (قوله: وألقوا دونه) أي دون أسبابه الأُزُر، وتوجهوا إليها أي أنهم طرحوا الأُزُر الساترين بها لعوراتهم وذهبوا لأسباب المجد عراياً خوفا من أن تمنعهم تلك الأُزُر من سرعة الوصول لتلك الأسباب، والأُزُر في الأصل جمع إزرة، وهي ما يستر به ما بين السرة والركبة، والمراد بها هنا تعلقات الدنيا، فكان البعض من الساعين يذهب للجبال بالجوع والعطش، ويشتغل بالعبادة، وبعضهم يدخل الخلوة ولا يخالط الناس ولا يسأل أحداً عن شيء يقتاته، ويشتغل بالعبادة. (قوله: وكابدوا المجد) أي وعالجوا أسباب المجد أي تحملوا المشقة في التلبس بأسباب المجد وهي العبادة. (قوله: حتى ملَّ)

.... *** وعانق الجد من وافى ومن صبرا

لا تحسب المجد تمراً أنت آكله *** لن تبلغ المجد حتى تلعق الصبر

فسبحان من أكرم قوماً، وأكمل عقولهم، وعلاهم دنيا وأخرى إلى أعلى المنازل، وحط قوما مع مساواتهم لهم في الصورة البشيرة إلى أرذل شيء من الحضيض السافل، ومَلَّكَهُم لأخس شيء وهو النفس والشيطان والهوى، فاتبعوهم في غير شيء، وعرضوهم دنيا وأخرى لمهالك عظيمة وهول إثر الموت شديد مستطيل نازل، وحسبوا لعمى بصائرهم وتناهي حماقاتهم وشدة بلائهم وكثرة محنهم أنهم ظفروا بشيء من اللذائذ، وهم والله قد خرجوا من الدنيا ولم يظفروا بشيء من لذائذ العاجل والآجل.

يُقْضَى على المرء في أيام محنته *** حتى يرى حسنا ما ليس بالحسن

إلى المولى الكريم نشكو ما أصابنا من التخلف عن وفاق ذوى الهمم السادة الكرام، وبقائنا عاجزين مطروحين في ساقة الأخساء اللئام، نتجاذب معهم بقلوبنا وجوارحنا شهوات وهمية لا جدوى لها ولا طائل تحتها عند سبرها بمحك التحقيق التام، بل هي في الحقيقة سموم قاتلة وعورات بادية وعذرات منتنة حجب نتنها عن الجهلة النيام ذوى الأوهام ثم تشاغلنا بها يا طول حسرتنا، ولهفنا وعظيم حمقنا في مفازة مهلكة يخشى فيها من الانقطاع والهلاك بمجرد التفاتة واحدة عن المقصد والمرام، فكيف بما نحن فيه من التلفت عن مهيع الاستقامة حتى عدلنا يا ويلنا عن سنن الهدى، وقصدنا بجهلنا عين مواضع الهلاك بقوة العزم

[حاشية الدسوقي]

من الملل وهو السآمة أي حتى سئم أكثرهم، أي من تعاطي أسباب المجد، فلم يصل له، ووصل له أقلهم، فالطالبون كثير والواصلون قليل. (قوله: وعانق المجد) أي وحصل المجد. (قوله: من وافى) أي من وافى أسبابه وحصلها بتمامها، وقوله ومن صبر بفتح الباء أي ومن صبر على تعاطيها وتحصيلها، ولم يحصل له جزع. (قوله: لا تحسب المجد الخ) أي لا تحسب المجد شيئا هينا يحصل بدون مشقة كتمر تأكله بسهولة. (قوله: تلعق الصبر) بكسر الباء وهو الدواء المعلوم، والمراد بلعق الصبر هنا مقاساة الشدائد، ولأجل كون المجد لا ينال إلا بمقاساة الشدائد، قال بعضهم لا ينال العلم مستحي ولا متكبر. (قوله: من أكرم قوما) أي وهم الطائعون. (قوله: وحط قوما) أي وهم العاصون، وقوله مع مساواتهم أي العصاة، وقوله لهم أي للقوم الأول وهم الطائعون. (قوله: من الحضيض السافل) وصفُ الحضيضِ بالسافل وصفٌ كاشفٌ له، لأن الحضيض المنزلة السفلى. (قوله: ومَلَّكَهُم) أي القوم الأخر وهم العصاة أي جعلهم مملوكين للشيطان وللنفس والهوى التي هي أخس الأشياء. (قوله: في غير شيء) أي نافع، ففي الكلام حذف الصفة، أي وإنما تبعوهم في الأشياء المضرة. (قوله: وعرضوهم) أي أنهم عرضوهم في الدنيا للمهالك العظيمة، وفي الآخرة للأهوال الشديدة الحاصلة بعد الموت، فقوله لمهالك راجع للدنيا، وقوله وهول راجع لقوله أخرى، ففيه لف ونشر مرتب. (قوله: لعمى بصائرهم) علة لقوله أنهم ظفروا مقدمة عليه. (قوله: وتناهي حماقاتهم) أي قلة عقولهم. (قوله: أنهم ظفروا) معمول لقوله وحسبوا أي وحسبوا أنهم فازوا بشيء. (قوله: من لذائذ العاجل والآجل) أي الدنيا والآخرة، وذلك لأن اللذة الحقيقية هي العلوم والمعارف الحاصلة في الدنيا والآخرة، فالموفق متلذذ بمعرفة الله في الدنيا والآخرة، بخلاف غير الموفق.

(قوله: في أيام محنته) المراد بأيام محنته زمن امتحانه بكثرة المال، وهذا البيت أتى به شاهداً لقوله وحسبوا انهم فازوا الخ. (قوله: حتى يرى حسنا) أي حتى يرى أن التلذذ بالأمور الدنيوية حسن، والحال أنه ليس بحسن. (قوله: وبقائنا) عطف على التخلف أي ومن بقائنا. (قوله: في ساقة) أي الجماعة المتأخرين، وأما الجماعة المتقدمة فيقال لهم مقدمة. (قوله: اللئام) جمع لئيم وهو من لم يحافظ على عهود الخلق والخالق. (قوله: نتجاذب) أي نتنازع معهم في شهوات الخ. (قوله: شهوات وهمية) أي أمورا يدعو لها الوهم لا العقل، وأشار بهذا إلى ما كان يقع بينه وبين معاصريه من الجدل والمنازعة في بعض المسائل الكلامية. (قوله: لا جدوى لها) بالدال المهملة أي لا فائدة لها. (قوله: عند سبرها) أي عند سردها واختبارها بمحك التحقيق، والمحك هو الآلة التي يعرف بها جيد الذهب والفضة من رديئهما، والمراد بالتحقيق الكلام الحق، وحينئذ فإضافة محك للتحقيق من إضافة المشبه به للمشبه، أو أنه أراد بالمحك العقل الذي هو آلة للتحقيق، أي أن تلك الشهوات إذا سردت وامعنت النظر فيها وجدتها خالية عن الفائدة.

(قوله: النيام) جمع نائم (قوله: ذوي الأوهام) أي التابعين لأوهامهم لا لعقولهم. (قوله: ولهفنا) أي ويا طول تلهفنا، والتلهف التحسر والتندم. (قوله: حمقنا) أي قلة عقلنا (قوله: في مفازة) متعلق بتشاغلنا بها، والضمير في بها راجع للشهوات الوهمية. (قوله: عن المقصد والمرام) أي المطلوب كحدوث العالم وتنزيه المولى وصفاته عما لا يليق، فالالتفات عن ذلك يخشى منه على الإنسان التلف. (قوله: عن مهيع) أي طريق (قوله: سنن الهدى) أي طريقه (قوله: بقوة العزم) أي بالعزم

١٦ مبحث التكلم على كلمة التوحيد

والاهتمام، اللهم يا منقذ الغرقى بعد أن يئسوا أنقذنا يا مولانا من هذا الوجل العظيم الذي نحن فيه بلا محنة يا أرحم الراحمين، يا ذا الجلال والاكرام، اللهم لك الحمد واليك المشتكى وبك المستغاث وأنت المستعان وعليك التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بك فاحرسنا يا مولانا بعينك التي لا تنام، واكنفنا بكنفك الذي لا يرام، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الأئمة الأعلام ومن تبعهم باحسان على طول الدوام.

[مبحث التكلم على كلمة التوحيد]

(ص) ويجمع معاني هذه العقائد كلها قول لا إله الا الله محمد رسول الله.

(ش) لما فرغ من ذكر ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الإيمان في حق مولانا جل وعز، وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام، كمل الفائدة هنا ببيان اندراج جميع ما سبق تحت كلمة التوحيد وهي لا إله الا الله محمد رسول الله، ليحصل لك العلم بعقائد الإيمان تفصيلا وإجمالاً، ولتعرف بذلك شرفَ سِرِّ هذه الكلمة المشرفة، وما انطوى تحتها من المحاسن حتى يتشعشع القلب عند ذكرها بأنوار اليقين، ويتموج فيه أضواء الإيمان، حتى تنبسط على الظاهر وتنتشر إلى عليين، وينفتق لك كنز هذه الكلمة العظيمة عن يواقيت فراديس الجنان، وتعرف قدر ما مُنِحْتَ من النعمة العظمي التي منَّ بها بمحض فضله الكريم الرحمن الرحيم،

[حاشية الدسوقي]

القوي، وهو متعلق بقصدنا. (قوله: والاهتمام) هو شدة العزم حينئذ فهو مرادف لما قبله. (قوله: المشتكى) أي الشكوى (قوله: وبك المستغاث) أي الاستغاثة (قوله: التكلان) أي التوكل (قوله: بعينك) أي ببصرك، واكنفنا بكنفك أي احفظنا بحفظك. (قوله: الذي لا يرام) أي لا يقصد زواله.

[مبحث التكلم على كلمة التوحيد]

(قوله: ويجمع معاني هذه العقائد الخ) من المعلوم أن هذه العقائد جمع عقيدة، وهي النسبة المعتقدة، وحينئذ فالعقائد هي النسب المعتقدة، ولا شك أنها معان، فيرجع كلام المصنف لقولنا ويجمع معاني هذه المعاني فيفيد أن للمعاني معاني وهو باطل.

وأجيب بأن إضافة معاني لما بعده بيانية أي يجمع معاني هي هذه العقائد، أو الكلام على حذف مضاف أي يجمع معاني ألفاظ هذه

العقائد أي معاني الألفاظ الدالة على هذه العقائد. (قوله: كلها) بالنصب تأكيد للعاني وبالجر تأكيد للعقائد. (قوله: قول لا إله إلا الله) أي معنى قول لا إله إلا الله الخ، وإنما قدرنا معنى لأن الجامع للعقائد إنما هو معنى هذا القول لا نفس القول المذكور، ويدل على هذا التقدير قول المصنف بعد فمعنى لا إله إلا الله الخ فقد ذكر لفظ معنى، فإن قلت دلالة القول المذكور على العقائد من أي الدلالات قلت: الظاهر أنها من دلالة الالتزام، ولا ينافيه قوله يجمع لأن الملزوم بالنظر لدلالته على اللوازم المتعددة يصح وصفه بجمعه لها بحسب الدلالة. (قوله: من عقائد الإيمان) من إضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر. (قوله: كمل الفائدة) أي التي هي ذكر عقائد الإيمان. (قوله: ببيان اندراج جميع ما سبق تحت كلمة التوحيد) أي تحت معنى كلمة التوحيد، أي الكلمة الدالة على التوحيد، إن قلت إنه لم يذكر الصفات المعنوية ولم يعرج على اندراجها، قلت: إن التلازم لما تحقق بين المعاني والمعنوية اكتفى بذكر صفات المعاني وبيان اندراجها. (قوله: تفصيلا) أي مما تقدم، وإجمالا من حيث احتواء معنى لا إله إلا الله عليها، وفيه أنه عند بيان اندراجها في معنى لا إله إلا الله صارت مفصلة فكيف يقول وإجمالاً، فالإجمال إنما يتصور عند عدم بيان الاندراج. تأمل. (قوله: ولتعرف بذلك) أي باندراج العقائد تحت معناها. (قوله: وما انطوى الخ) عطف سبب على مسبب. وقوله من المحاسن أي العقائد المتقدمة. (قوله: حتى يتشعشع) أي يمتزج، قال في الصحاح: وشعشعت التراب مزجته، وحتى بمعنى الفاء تفريع على قوله ليحصل الخ، (قوله: بأنوار اليقين) أي باليقين الشبيه بالأنوار، أو الإضافة بيانية، وإن شئت استعرت الأنوار لجزئيات اليقين. (قوله: ويتموج فيه) أي في القلب. (قوله: أضواء الإيمان) أي الإيمان الشبيه بالأضواء، أو الإضافة بيانية، أو استعير الأضواء لجزئيات الإيمان، فالإيمان عرض يتجدد شيئا فشيئا لأنه التصديق بما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به من الدين بالضرورة والتصديق بذلك يحصل شيئا فشيئا. (قوله: حتى تنبسط) أي تظهر أضواء الإيمان أو جزئياته على ظاهره بحيث إذا رأيته قلت: ما شاء الله، وأما غيره إذا رأيته قلت أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. (قوله: وتنتشر إلى عليين) أي يتخيل أن لها أنوارا ساطعة منتشرة إلى جهة السماء حتى تصل إلى عليين. (قوله: كنز هذه الكلمة) الإضافة للبيان، أو من إضافة المشبه به للمشبه، وقوله: وينفتق أي ينكشف. (قوله: عن يواقيت) شبه العقائد باليواقيت بجامع الرغبة في كلٍ، واستعار اسم المشبه به للمشبه استعارة مصرحة. (قوله: فراديس) جمع فردوس وهي أعلى الجنان، وجمعها باعتبار أجزائها فجعل كل جزء منها فردوساً، وإضافة فراديس للجنان أي الثمانية من إضافة الجزء للكل فهي على معنى من، وإضافة اليواقيت للفراديس من إضافة السبب للمسبب، لأن العقائد سبب للفردوس. (قوله: وتعرف) عطف على يتشعشع (قوله: قدر ما منحت) أي قدر ما أعطيته من النعمة

بعد أن كان قد احتوى بيت بدنك على كنز عظيم من كنوز مولانا الموصلة إلى كشف الحجب، والتمتع بشريف الرضوان، وأنت لم تدر يا مسكين ما هنالك، وعسر عليك الوصول إلى ما في باطنه من المحاسن الفاخرة التي لا تنال والله لولا فضله سبحانه وتعالى بشيء من الإيمان، ولا شك أن هذه الكلمة مما يجب على كل مؤمن أن يعتني بشأنها إذْ هي ثمن الجنة، والمنقذة من المهالك دنيا وأخرى، وقد نص العلماء على أنه لابد من فهم معناها، وإلا لم ينتفع بها صاحبها في الإنقاذ من الخلود في النار، ولهذا ينبغي أن يكون كلامنا فيها على سبيل الاختصار في سبعة فصول.

(الأول) في ضبط هذه الكلمة المشرفة (والثاني) في إعرابها (والثالث) في بيان معانيها (والرابع) في بيان حكمها (والخامس) في بيان فضلها (والسادس) في كيفية ذكرها على الوجه الأكمل الذي يذوق به ذا كرها جميع لذات محاسنها كلها، أو بعضها على حسب ما يفتح الله له عند ذكرها من التخلية والتحلية. (السابع) في بيان الفوائد التي تحصل لذاكرها بالمواظبة عليها على الوجه الأكمل إن شاء الله تبارك وتعالى، ولنؤخر بيان الفصول الأربعة وهي الرابع وما بعده إلى ما يناسبها في أصل العقيدة وهو قولنا فيها فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها الخ.

أما ضبط هذه الكلمة المشرفة

•----------------------------------•

[حاشية الدسوقي]

العظمى وهي قول لا إله إلا الله محمد رسول الله، فإنها نعمة عظمى لاحتوائها على العقائد. (قوله: بعد أن كان الخ) تنازعه قوله:

ليحصل لك العلم، وقوله: لتعرف. (قوله: بيت بدنك) من إضافة المشبه به للمشبه، أو الإضافة بيانية. (قوله: على كنز عظيم) الكنز في الأصل ما يكتنز من الذهب والفضة، والمراد به هنا العقائد المنطوية تحت لا إله إلا الله. (قوله: بشريف الرضوان) أي رضوان الله الشريف بمعنى العظيم. (قوله: وأنت لم تدر يا مسكين ما هنالك) أي لأن الشخص إذا عرف العقائد بالدليل لا يدري ما يترتب على ذلك. (قوله: وعسر) أي والحال أنه قد عسر، فالجملة حال من فاعل تدري. (قوله: إلى ما في باطنه) أي باطن الكنز، والذي في باطن ذلك الكنز بمعنى العقائد هو ما يترتب على ذلك من الجزاء، هذا كله بناء على ما قدمناه من أن المراد بالكنز العقائد، أما لو أريد بالكنز قول لا إله إلا الله فالمراد بما هنالك وبما في باطنه من المحاسن ما انطوى عليه من العقائد أي إن الشخص كان أولاً لا يعرف ما انطوت عليه من العقائد فلما بينها المصنف صار يعرف ما انطوى تحتها وصار ظاهرا بعد أن كان خفيا. (قوله: بشيء) متعلق بتنال. (قوله: على كل مؤمن) الأولى على كل إنسان مؤمنا كان أو كافرا. (قوله: أن يعتني بشأنها) الاعتناء بشأنها يكون بمعرفة الفصول السبعة الآتية، والمراد بالوجوب التأكد. (قوله: والمنقذة) بكسر القاف اسم فاعل. (قوله: دنيا وأخرى) أي لأنه إذا لم ينطق بها يقتل بالسيف في الدنيا ويعذب بالنار العذاب المؤبد في الآخرة. (قوله: من فهم معناها) أي بحيث إنه يثبت في قلبه وحدانية الله ورسالة سيدنا محمد، والحاصل أن المراد بفهم معناها التصديق بثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وإن لم يعرف اندراج الصفات تحتها واستلزام معناها لذلك، بل ولو كان بحيث لو سئل عن معناها لقال لا أدري، والحاصل أن من يذكر كلمة الشهادة فإن كان مقلدا في ذكرها ولا يعرف المعنى الذي دلت عليه ولا يعتقده أصلا بل إذا سئل عن معناها يقول سمعت الناس يقولون ذلك فقلته فهذا لا يسهم له من الإيمان بنصيب، بل هو من الجهلة الهالكين ولا انتفاع له بذكرها، وإن اعتقد ثبوت الوحدانية لله والرسالة لمحمد وعرفهما من اللفظ وجهل مدلول الكلمة المشرفة من حيث إنه مدلول لها فهذا مؤمن ولا كلام، وينتفع بذكرها ولا يضر جهله باللسان العربي ولا عدم معرفته اندراج جميع العقائد تحتها على الوجه الذي ذكره المصنف، وعلى هذا يحمل قول الشارح لابد من فهم معناها وإلا لم ينتفع بها صاحبها في الإنقاذ من الخلود في النار. (قوله: ولهذا) أي ولأجل وجوب الاعتناء بشأنها. (قوله: في ضبط هذه الكلمة) أي من حيث النطق لا من حيث الحركات لأنه الإعراب. (قوله: في إعرابها) أراد به ما يشمل البناء، ففيه تغليب، أو في الكلام حذف الواو مع ما عطفت أي في إعرابها وبنائها، والأولى أن يراد بإعرابها تطبيقها على القواعد وليس المراد بالإعراب المقابل للبناء، وإطلاق الإعراب على تطبيق الكلمة على القواعد شائع، يقال أعرب لي جاء زيد بمعنى طبقه على القواعد، إذ لا يناسب من معاني الإعراب غير ذلك تأمل، ويحتمل أن يكون لاحظ ما اصطلح عليه من أن الكلام في الاسم من حيث ذاته تصريف، ومن حيث اجتماعه مع غيره إعراب، وإن كانت الكلمة مبنية فالإعراب في مقابلة التصريف لا في مقابلة البناء. (قوله: من التخلية والتحلية) بيان لما يفتح له، والتخلية بالخاء المعجمة التخليص من الرذائل، والتحلية بالحاء المهملة الاتصاف بالكمالات والفضائل، وحاصله أن الشخص إذا أكثر من ذكرها فإنها تخلص قلبه من الدسائس الشيطانية، وتقوم به الكمالات والمعارف الربانية بحيث يتصف بها ويتحلى بها. (قوله: على الوجه الأكمل) متعلق بذا كرها. (قوله: ولنؤخر بيان الفصول الأربعة وهي الرابع وما بعده الخ) إنما قدم

فينبغي للذا كر أن لا يطيل مد ألف (لا) جداً، وأن يقطع الهمزة من (إله) إذ كثيراً ما يلحن بعض الناس فيردها ياء، وكذا يفصح بالهمزة من (إلا)، ويشدد اللام بعدها، إذ كثيرا ما يلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضاً، ويخفف اللام، وأما كلمة الجلالة والتعظيم التي بعد إلا فلا يخلو إما أن يقف عليها الذا كر أوْ لا، فإن وقف عليها تعين السكون، وإن وصلها بشيء آخر كأن يقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له فله فيها وجهان، الرفع وهو الأرجح، والنصب وهو المرجوح، وسيأتي وجههما في فصل الإعراب.

وينبغي أن ينون الذا كر اسم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ويدغم تنوينه في الراء، وأما إعراب هذه الكلمة المشرفة فقد علمت أنها قد احتوت على صدر وعجز، فعجزها ظاهر الإعراب إذ هو جملة من مبتدأ وخبر ومضاف إليه، وأما صدرها ف (لا) فيه نافية للجنس، و (إله) مبني معها لتضمنه معنى من إذ التقدير لا من إله

[حاشية الدسوقي]

الثلاثة الأُوَل على غيرها لتعلق الأولين بتصحيح لفظها، والثالث بمعناها، والكلام في حكمها وما بعده فرع عن تصحيح اللفظ والمعنى،

وقدم الضبط لتعلقه بأوائل الكلمة فيناسب أن يكون أولاً بخلاف الإعراب، فإنما يتعلق بالأواخر فيناسبه التأخير، وأخر المعنى لأنه فرع عن تصحيح اللفظ اهـ سكتاني. (قوله: فينبغي للذاكر) مراده بالذاكر مطلق المتلفظ بها سواء كان تلفظه بها في أذان أو إقامة أو دخول في الإسلام أو في مجرد ذكر، سواء ذكر وحده أو مع جماعة. (قوله: أن لا يطيل مد ألف لا الخ) اعلم أن في مدها ثلاثة أقوال: الأول: طلب مدها، الثاني: عدم مدها لئلا يموت قبل الاستكمال، الثالث: أنه إن كان كافرا داخلا في الإسلام قصر وإلا مد، وعلى الأول مشي الشارح لأنه قال: أن لا يطيل جداً أي زيادة عن ست حركات، وأما أصل الإطالة فلا بد منها، وقدر الإطالة ثلاث حركات إلى ست لأنها غاية المد المنفصل، وعدم الطول حركتان ولا ينقص عن الحركتين لأنه مبلغ الطبع فلا تتأتى هيئة الكلمة بدونهما. (قوله: إذ كثيرا ما يلحن بعض الناس فيردها) أي همزة إله ياء أي فيقول لا يله إلا الله، وقلب الهمزة ياء لحنٌ، وربما سكنوا الياء فيلتقي ساكنان ألف "لا" والياء بعدها، قال السكتاني: وهو لحن فاحش يغير المعنى. (قوله: إذ كثيراً ما يلحن بعضهم فيرد الهمزة ياء أيضا ويخفف اللام) أي وهذا لحن فاحش أيضا لأنه يغير المعنى، وسكت عن تفخيم اللام من اسم الجلالة وعن عدم مد ألفها جداً لسكون الوقف. (قوله: وأما كلمة الجلالة) أي كلمة العظمة أي الكلمة الدالة على الجلالة والعظمة، إن قلت: إن مدلول الله الذات فقط فمن أين دلالتها على العظمة قلت: إن الذات التي وضع لها لفظ الله لما عينت بكونها واجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد المستلزم ذلك لجميع الصفات صارت الكلمة دالة على العظمة بهذا الاعتبار، أو إن الذات لما كانت متصفة في الواقع بالجلال والعظمة صارت الكلمة دالة على الجلال والعظمة بهذا الاعتبار فتأمل. (قوله: فإن وقف) أي فإن أريد الوقف تعين السكون، إن قلت: بل كما يصح الوقف بالسكون يصح أيضا بالروم والإشمام فالإسكان لا يتعين، قلت: مراده تعين السكون أي على وجه الأرجحية أو بالنسبة للتحريك التام فلا ينافي أنه يجوز الروم والاشمام، أو يقال مراده بالسكون عدم الحركة التامة فيشمل الروم والإشمام والسكون المحض، والإشمام هو: الإشارة بالشفتين للضمة، والروم هو: الإتيان بثلث الحركة حالة الوقف بصوت خفى. (قوله: فعجزها) أي وهو محمد رسول الله (قوله: ومضاف اليه) جعله المضاف إليه من الجملة فيه تسمح لأن الجملة ركنا الإسناد فقط وهما المبتدأ والخبر. (قوله: فلا فيه نافية) أنت خبير بأن هذا إخبار عن معناها لا عن إعرابها فكان الأولى أن يزيد وهي حرف مبنى على السكون، وقوله: نافية للجنس أي من حيث تحققه في جميع الأفراد لا من حيث تحققه في بعضها دون بعض، وتسمى نافية للجنس على سبيل الاستغراق، لا نافية للوحدة، ويقال فيها أيضا لا التبرئة لأنها لما كانت نافية للجنس صارت دالة على البراءة منه. (قوله: معها) أي حالة كونه مصاحبا لها (قوله: لتضمنه الخ) حاصل كلامه أن علة البناء إما تضمنه معنى من أو التركيب، ففي علة البناء قولان، وقوله: لتضمنه معنى من، أي والاسم إذا تضمن معنى حرف فإنه يبنى، وبني على حركةٍ لا على السكون مع أن الأصل في كل مبني السكون للإشارة إلى عروض ذلك البناء، وأنه ليس أصليا وكانت تلك الحركة فتحة لا ضمة ولا كسرة للخفة بخلاف غيرها، وقوله: معنى من أي التي للتنصيص على العموم. (قوله: إذ التقدير لا من إله) إنما كان التقدير ما ذكر لأن قولنا لا إله إلا الله واقع في جواب سؤال مقدر وحاصله هل من إله غير الله؟ فقال مجيبه: لا من إله إلا الله، وكذا يقال في لا رجل في الدار وأمثاله إنه جواب عن سؤال مقدر والأصل هل من رجل في الدار؟ فقال مجيبه: لا من رجل في الدار، فزيدت في الجواب لأجل الدلالة على التنصيص على العموم كما في السؤال لأن زيادة من في سياق النفي أو الاستفهام تفيد العموم ثم لما تضمن الاسم معناها

ولهذا كانت نصاً في العموم، كأنه نفى كل إله غير الله عز وجل من مبدأ ما يقدر منها إلى ما لا نهاية له مما يقدر، وقيل بني الاسم معها للتركيب، وذهب الزجاج إلى أن اسمها معرب منصوب بها، وإذا فرعنا على المشهور من البناء فموضع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل إن، والمجموع من لا إله في موضع رفع على الابتداء، والخبر المقدر هو لهذا المبتدأ، ولم تعمل فيه لا عند سيبويه، وقال الأخفش لا

[حاشية الدسوقي]

لم تذكر في الجواب. (قوله: ولهذا) أي ولأجل كون التقدير لا من إله إلا الله (قوله: كانت نصاً في العموم) أي كانت لا للنفي على جهة العموم نصاً لا احتمالاً، لن زيادة من في سياق النفي تدل على عموم النفي، وذلك لأن الحرف الزائد يفيد التأكيد، وتأكيد النفي

يفيد العموم. (قوله: كأنه) أي الذاكر نفى كل إله من مبدأ ما يقدر الخ، فالآلهة المغايرة لله إما أن تقدرها عشرة أو مائة أو ألفا أو أكثر، فإذا قدرتها عشرة كان الذاكر نافياً كل إله غير الله من مبدا العشرة لمنتهاها، وكذا يقال فيما إذا قدرتها مائة أو كثر. (قوله: من مبدأ ما يقدر) أي من مبدأ ما يفرض من الآيهة أي من مبدأ ما يفرض أنه مشارك للحق سبحانه وتعالى في استحقاق العبادة سواء كانت موجودة كمعبودات المشركين أو لم تكن موجودة كما إذا فرضت فرض المحال. (قوله: إلى ما لا نهاية له) أي إلى آخر جزئي من جزئيات ما لا نهاية له، أي ما لا نهاية لجزئياته القابلة للفرض والتقدير، فإما أن تجعل النهاية عشرة أو مائة أو ألفا الخ وهذا لاينافي أن الجزئي الذي تجعله غاية منتهاه في نفسه، وقوله مما يقدر أي يقبل التقدير والفرض، ثم إن قوله من مبدا الخ صريح في أن من المقدرة التي تضمن اسم "لا" معناها لابتداء الغاية، ولا يخفى أنها هنا زائدة، فعلى هذا أنَّ من تكون لابتداء الغاية ولو كانت زائدة، وليراجع ذلك.

(قوله: بني الاسم معها) أي المصاحب لها (قوله: للتركيب) أي فلما امتزج الاسم مع الحرف بحيث صارت "لا" جزءا من الاسم سرى بناء الحرف للاسم، والمراد بالتركيب تركيب خمسة عشر، وهذا القول قول الجمهور، ويؤيده أنهم إذا فصلوا بين لا واسمها أعربوا فيقولون لا فيها رجل ولا امرأة، وإنما ضعف المصنف هذا القول بتأخيره وحكايته بصيغة التمريض مع أنه قول الجمهور لتصحيح ابن عصفور في الجمل القول الأول، قائلا في علة تصحيحه لأن ما بني من الأسماء لتضمنه معنى الحرف أكثر مما بني لتركبه مع الحرف اهـ. واعلم أنه إذا كان التركيب علة البناء كان البناء علامة على التركيب لقاعدة أن المعلول علامة على وجود علته، والحاصل أن التركيب مؤثر في البناء، والبناء أثر، وهذا الأثر إذا رايناه علمنا أنه قصد مزج الاسم بالحرف كما أننا إذا رأينا العالم أدركنا منه أن له صانعاً، مع أن الصانع هو المؤثر في العالم، وإنما عين هذا التركيب دون سائر التراكيب كتركيب المزج والإضافة لأنه أشبه لبنائه على الفتح، ولا كذلك غيره من التراكيب، فإن الإعراب يدخله. (قوله: منصوب بها) أي بفتحة ظاهرة، وحذف تنوينه للتخفيف، والحاصل أن الزجاج يرى أن اسم "لا" معرب منصوب، سواء كان مضافاً أو مفرداً، وإنما لم ينون إذا كان مفرداً بل حذف لأجل التخفيف، كما أنه حذف تنوينه إذا كان مضافا لأجل الإضافة، ورد هذا القول بأنه لو كان حذف تنوين المفرد للتخفيف وأنه معرب لكان المعرب المطول أولى بالتخفيف بحذفه، فكان يقال في لا طالعا جبلاً طالع جبلاً مع إنه لم يقل ذلك، وبأن المحذوف تخفيفا لابد أن يظهر يوماً لعدم المانع، وشأن الجائز وقوع كل من طرفيه على جهة البدلية إذ به يُعرف جوازه، لأنه مع وقوع أحدهما وعدم وقوع غيره أصلاً يكون واجباً ظاهراً ولا دليل على جوازه، ولم يقل أحد بتنوين الاسم المفرد. (قوله: فموضوع الاسم نصب بلا العاملة فيه عمل إن) هذا مذهب سيبويه عند الأكثر، وعليه فقد عمل أحد جزاي المركب في الجزء الآخر، وذلك موجود في المركب الإضافي كعبد الله علماً ونحوه اهـ.

(قوله: والخبر المقدر) أي وهو موجود. (قوله: لهذا المبتدا) أي وهو مجموع لا واسمها. (قوله: ولم تعمل فيه لا) أي وحينئذ فلا خبر لها، وذلك لضعفها بالتركيب، فلم تقو على العمل في الخبر لبعده، والحاصل أنه بعد الحكم على اسمها بأنه مبني على الفتح في محل نصب يجعل مجموع لا واسمها مبتدأ في محل رفع، ويجعل الخبر المقدر خبرا عن المجموع المرفوع بالابتداء، وحينئذ فلا خبر للا لضعفها عن العمل بالتركيب، إن قلت: مقتضي ضعفها عن العمل في الخبر بسبب التركيب أنها لا تعمل في اسمها، قلت: إنه لما كان اسمها بلصقها عملت فيه بخلاف الخبر، بقي شيء آخر: وهو أن هذا القول أعني جعل الخبر المقدر وهو

هي العاملة فيه، وقال الدماميني في تعليقه على المغنى قد تكلم القاضي محب الدين ناظر الجيش في شرح التسهيل على إعراب هذه الكلمة الشريفة بكلام أورده بجملته وإن كان فيه طول لاشتماله على فوائد

[حاشية الدسوقي]

موجود خبراً عن مجموع لا واسمها مشكل، وذلك لأن الخبر إما مساو للمبتدأ في الماصدق كالإنسان ناطق، أو أعم منه كالإنسان حيوان، الخبر هنا مباين للمبتدأ، فالحمل غير صحيح، إذ المعنى: انتفى كل إله غير الله متصف بالوجود فتأمل.

(قوله: هي العاملة فيه) أي في الخبر، أي فكما عملت في الاسم عملت في الخبر كما لو كان اسمها مضافا أو شبهه، والتركيب عنده لا

يقتضي منع عملها بدليل عملها في الاسم، وتحصل من كلام الشارح أن الاسم هل هو مبنى أو معرب؟ قولان، وعلى بنائه فهل للإعمال في الخبر أم لا؟ قولان، واعلم أن الخلاف بين سيبويه والأخفش في عمل لا في الخبر وعدم عملها في الخبر محله إذا كان اسم لا مفردا كما هنا، وأما إذا كان مضافا أو شبيها بالمضاف كانت عاملة في كل من الاسم والخبر باتفاق، ثم إنه على قول الأخفش من أن لا عاملة في الخبر فالمعنى: كل إله غير الله وجوده منتف، وهذا ظاهر بخلافه على قول سيبويه فإن المعنى: انتفى كل إله غير الله متصف بالوجود وهو غير صحيح فتأمل، وإنما حذف الخبر هنا الذي هو المسند مع أن الظاهر ببادئ الرأي ذكره لما فيه من التنبيه على غباوة المشركين الذين قصدوا بالرد عليهم بالكلمة المشرفة في اعتقادهم العدد في الألوهية لأجل أن يخيل للسامع أن المتكلم عدل إلى الدليل العقلي الذي هو أقوى من الدليل النقلي كما هو مقرر في محله * واعلم أنه اختلف في تقدير الخبر هنا فقيل: موجود وهو الذي يأتي في كلام الشارح في بيان معنى هذه الكلمة الشريفة، وقيل ممكن، وأورد على الأول أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفي وجود غير الله ولا تفيد نفي إمكان ذلك الغير، وعلى الثاني أنه يجعل الكلمة قاصرة على نفي الإمكان عن غير الله ولا تفيد ثبوت الوجود له تعالى، وأجيب عن الأول بأنه إذا نفي وجود جميع من هو غيره تعالى من الآلهة لزم نفي إمكان أولوهيته إذ من عدم في زمان لا تمكن ألوهيته، لأن ألوهيته ووجوب الوجود متلازمان، بهذا يندفع ما يقال إن نفي وجود غير الله من الآلهة لا يلزم منه عدم تلك الآلهة لأن نفي الوجود أعم من العدم لصدق نفي الوجود بالعدم وبالواسطة بينه وبين الوجود، وإذا كان أعم فيحتمل كون الشركاء من الواسطة فالأولى تقدير الخبر ثابت.

وحاصل الجواب أن الألوهية ووجوب الوجود متلازمان وحينئذ فيلزم من نفي الوجود عن غيره تعالى من الآلهة نفي أن يكون غيره من الآلهة ثابتا لأن الإله لا يكون إلا موجودا وقد انتفى وجوده، وأجيب عن الثاني بأن نفي إمكان غيره يستلزم وجوده إذ لابد لعالم الإمكان من موجد، وقيل: التقدير لا إله يستحق العبادة إلا الله، واعترض بإنه إنما يفيد نفي استحقاق غيره للعبادة ولا يفيد نفي إمكان إلهية غيره سبحانه، ويجاب بنحو ما مر بأن يقال: إن استحقاق العبادة والألوهية في نفس الأمر متلازمان فيلزم من نفي استحقاق العبادة عن غيره تعالى من الآلهة نفي إمكان غيره من الآلهة، وقيل: التقدير موجود وممكن واستبعد بأن الحذف خلاف الأصل فينبغي أن يحترز عن كثرته، وذهب الفخر الرازي إلى عدم التقدير، قال: لأنك إذا قدرت موجود مثلا كان نفيا لوجود غيره وعند عدم التقدير يكون نفيا لماهيته ونفي الماهية أقوى في التوحيد، ولخلوصه من الإشكالات الواردة على التقادير. واعترض بأن فيه خرقاً لإجماع النحاة لأنهم يقولون: لابد من الخبر حتى بنو تميم غايته أن حذفه عندهم واجب لقرينة، ولأن الكلام لابد فيه من النسبة التامة وهي لا تحصل إلا بتقدير الخبر، ورد ذلك بالمنع وبأن ظاهر كلام ابن الحاجب على ما شرحه به الجامي أن بني تميم لا يثبتون لها خبراً، وما أوهم الخبرية في اللفظ يجعلونه صفة للاسم، والنسبة لا تتوقف على الخبر لجواز أن تكون لا بمعنى الفعل أي انتفى الإله إلا الله وكم له من نظير اهـ.

(قوله: وقال الدماميني) هو الإمام محمد بن أبي بكر المخزومي المالكي نسبة لدمامين بلدة بأعلى صعيد مصر، من جملة أشياخه ابن المنير السكندري تلميذ ابن الحاجب، وأتى الشارح بكلام الدماميني للتنبيه على أن تقدير الخبر ليس متفقا عليه بل من الناس من يقول إنه كلمة الجلالة على ما ستسمعه. (قوله: على إعراب هذه الكلمة) يعنى على إعراب الاسم المعظم منها وإلَّا فناظر الجيش لم يتكلم على قال: قال أهل العلم: إن الاسم المعظم في هذا التركيب يرفع وهو الكثير، ولم يأت في القرآن العزيز غيره، وقد ينصب، أما إذا رفع فالأقوال فيه للناس على اختلاف اعرابهم خمسة: منها قولان معتبران، وثلاثة لا معول على شيء منها.

فالقولان المعتبران: أن يكون رفعه على البدلية، وأن يكون على الخبرية، أما القول بالبدلية فهو المشهور الجاري على ألسنة المعربين، وهو رأي ابن مالك، فإنه قال لما تكلم على حذف خبر لا العاملة عمل إن، وأكثر ما يحذفه المجازيون مع إلا نحو لا إله إلا الله، وهذا الكلام منه يدل على أن رفع الاسم المعظم ليس على الخبرية، وحينئذ يتعين أن يكون على البدلية، ثم الأقرب أن يكون بدلا من الضمير المستتر في الخبر المقدر، وقد قيل إنه بدل من اسم (لا) باعتبار محل الاسم قبل دخول لا، وإنما كان القول بالبدل من الضمير المستتر

أولى لأن الإبدال من الأقرب أولى من الأبعد، ولأنه لا داعية إلى الاتباع باعتبار المحل، مع إمكان الاتباع باعتبار اللفظ، ثم البدل إن كان من الضمير المستكن في الخبر كان البدل في نظير البدل في نحو ما قام أحدٌ إلا زيد، لأن البدل في المسألتين باعتبار اللفظ، وإن كان من الاسم كان البدل فيه نظير البدل في نحو لا أحد فيها إلا زيد، لأن البدل في المسألتين باعتبار المحل، وقد استشكل الناس البدل فيما ذكرنا، أما في نحو ما قام أحد إلا زيد فمن وجهين:

أحدهما: أنه بدل بعض، وليس ثم ضمير يعود على المبدل منه.

الثاني: أن بينهما

[حاشية الدسوقي]

اسم لا بالقصد. (قوله: قال) أي ناظر الجيش. (قوله: وهو الكثير ولم يأت الخ) أي فصار رفعه مرجحا بأمرين الكثرة وعدم إتيان غيره في القرآن. (قوله: فالأقوال فيه للناس) أي البصريين وأما الكوفيون فيقولون في المستثنى بإلا بعد النفي وشبهه إنه معطوف عطف نسق، وإلا حرف عطف بمعنى لكن فتشرك في اللفظ لا في المعنى. (قوله: لا معول على شيء منها) أي لما سيذكره من موجبات ضعفها. (قوله: فهو المشهور) أي الذي كثر قائله، لأنه قول الأكثر كما في المغنى. (قوله: هذا الكلام منه) أي من ابن مالك. (قوله: ليس على الخبرية) أي بل الخبر محذوف. (قوله: وحينئذ) أي وحين إذ انتفى كونه خبرا تعين أن يكون رفعه على البدلية، واعترض بأنا لا نسلم التعين لاحتمال أن يقول أن إلّا مع الله صفة لاسم لا، والخبر محذوف كما يأتي في بعض الأقوال، ويحتمل أن يقول إنه بدل.

والحاصل أن كلامه يحتمل تجويز الأمرين على السوية فمن أين يتعين ما ذكره ناظر الجيش. (قوله: ثم الأقرب) أي ثم الأولى. (قوله: أن يكون البدل من الضمير المستتر في الخبر) إنما صح الإبدال منه لأن الضمير يشمله النفي أيضا وإن لم تباشره أداة النفي، وهذا الضمير عائد على إله المستغرق نفيه، وذلك يوجب عمومه في مدلوله المصحح للاستثناء منه، فاندفع ما يقال إن الضمير جزئي لا يحتمل الاستثناء منه فكيف يبدل منه، والحال أن البدل في الاستثناء على حكم الاستثناء فلا يبدل إلا فيما يتحمل الاستثناء، وحاصل الجواب أن معنى كونه جزئيا أنه وضع ليستعمل في معنى، والإله المستغرق نفيه معنى وإن كان عاما باعتبار مدلوله. (قوله: وقد قيل إنه بدل من اسم لا الخ) أي إنه بدل من محل اسم لا الذي زال بدخول الناسخ، وإنما حكي هذا القول بصيغة التمريض نظرا إلى أن اعتبار محل قد زال بوجود الناسخ في غاية البعد. (قوله: لأن الإبدال من الأقرب) أي وهو الضمير المستتر في الخبر. وقوله: أولى من الأبعد أي: وهو اسم لا، وعورض هذا الوجه الأول من وجهي الأولوية بأن الإبدال من صاحب الضمير أي من مرجعه هو الأصل، وأما الإبدال من الضمير فخلاف الأصل، وذلك لأن الاسم الظاهر أصل للضمير فالإبدال منه أولى، وأيضا الاسم مذكور بخلاف الضمير والإبدال من مذكور أولى منه من محذوف. (قوله: ولأن لا داعية الخ) حاصله أن جعله بدلا من إله منظور فيه للمحل، وجعله بدلا من الضمير منظور فيه للفظ، ولا داعي للإتباع باعتبار المحل مع إمكانه باعتبار اللفظ، واعترض بأن الإبدال من الضمير منظور فيه أيضا للمحل لا إلى اللفظ لأنه لا تأثير للعامل في لفظه بل في محله لأنه مبنى فكان الأولى أن يقول: ولأنه لا داعي للإتباع باعتبار محل قد زال عامله بوجود الناسخ مع إمكان الإتباع باعتبار محل قد بقي عامله، وأجيب بأن عرف النحاة أنهم لا يطلقون المحل إلا فيما يمكن إظهار إعرابه لولا المانع، ولا شك أن إله قابل للإعراب لفظا قبل دخول لا عليه بخلاف الضمير فإنه لا يظهر له إعراب أصلا فجعلوه بمنزلة ما كان ظاهر الإعراب، أو يقال: مراد الشارح بقوله باعتبار المحل أي باعتبار حكم زال بالناسخ ولوحظ مراده باعتبار اللفظ اعتبار حكم لم يزل بناسخ، وإله في قولك لا إله إلا الله قد زال إعرابه بالناسخ بخلاف الضمير فإنه لم يزل إعرابه بناسخ وإن كان مبنيا تأمل. (قوله: باعتبار المحل) أي فزيد بدل من أحد باعتبار محله كما أن إلا الله بدل من إله باعتبار محله. (قوله: فيما ذكرنا) أعني ما قام أحد إلا زيد ولا أحد فيها إلا زيد، وكذا قوله لا إله إلا الله سواء جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير في الخبر أو بدلا من اسم لا باعتبار محله. (قوله: أما في نحو ما قام أحد ألا زيد) أي أما في ما قام أحد إلا زيد ونحوه وهو لا إله إلا الله إذا جعل لفظ الجلالة بدلا من الضمير في الخبر. (قوله: وليس ثم ضمير الخ) أي مع أن بدل البعض لابد من اشتماله على ضمير المبدل منه. (قوله: أن بينهما

مخالفة، فان البدل موجب، والمبدل منه منفي، وقد أجيب عن الأول بان إلا وما بعدها من تمام الكلام الأول، و (إلا) قرينة مفهمة أنَّ الثانيَ قد كان يتناوله الأول، فمعلوم أنه بعضه فلا يحتاج فيه إلى رابط، بخلاف نحو قبضت المال بعضه.
وعن الثاني: بأنه بدل من الأول في عمل العامل، وتخالفهما بالنفي والإيجاب لا يمنع البدلية، لأن مذهب البدل أن يجعل الأول كأنه لم يذكر. والثاني: في موضعه، وقد قال ابن الضائع: إذا قلنا ما قام أحد إلا زيد، ف (إلا زيد) هو البدل وهو الذي يقع في موضعه أحد، فليس زيد وحده بدلاً من أحد قال، وإنما "إلا زيد" هو الأحد الذي نفيت عنه القيام، ف (الإ زيد) بيان للأحد، الذي عنيت، ثم قال بعد ذلك: فعلى هذا البدل في الاستثناء

[حاشية الدسوقي]
مخالفة) أي في المعنى مع أنهم شرطوا موافقة البدل للمبدل منه في المعنى، ألا ترى إلى قولهم أكلت الرغيف ثلثه فإن البدل موافق للبدل منه في معنى عامله وهو الأكل وكذلك ما أكلت الرغيف ثلثه فإن البدل موافق للمبدل منه في معنى العامل وهو عدم الأكل.
(قوله: وقد أجيب عن الأول الخ) حاصله أن محل الاحتياج للضمير في بدل البعض حيث يخاف استئنافه فيربط بالضمير وذلك كما في قبضت المال بعضه، فإنه لو قيل بعضا احتمل أن يكون بعضا مما قبله ويحتمل غيره، وهنا قد قام مقام الضمير في ربط البدل بالمبدل منه وإلا فهي كافية في دفع توهم الاستئناف فلا يحتاج معها لضمير، فقول الشارح وإلا قرينة مفهمة أن الثاني أي وهو البدل، وقوله قد كان يتناوله الأول أي وهو المبدل منه، وإنما كانت إلا قرينة مفهمة لذلك لأن إخراج الشيء من الشيء فرع عن صحة دخوله فيه، وبحث بعضهم في هذا الجواب بأن الرابط ما يكون في الصناعة رابطا ولم يعد أحد من النحويين إلا في الروابط، وأجاب السكاني بجواب آخر وحاصله أن اشتمال بدل البعض على الضمير أمر أغلبي لا واجب كما قال ابن مالك في الكافية:
وكون ذي اشتمال أو بعض صحب * بممضر أولى ولكن لا يجب
وأنت خبير بأن غير الغالب هو ما إذا قام مقام الضمير شيء يفهم أن الثاني بعض الأول، إذ كون بدل البعض خاليا من الضمير ومما يقوم مقامه لم يوجد أصلا، وحينئذ فما ذكره السكاني جوابا عين ما قاله الشارح لا إنه مغير له كما يوهمه كلام السكاني. (قوله: وعن الثاني الخ) حاصله أن قولهم يجب في البدل الموافقة مع المبدل منه مرادهم توافقهما في عمل العامل، فإذا كان يعمل الرفع في الأول فلا بد أن يعمله في الثاني وهكذا، وليس مرادهم أنه يجب توافقهما في المعنى إذ لا يجب ذلك، وحينئذ فتخالفهما هنا بالنفي والإثبات لا يضر لأن المدار في البدل على الاشتراك في العامل وهو حاصل، لأن العامل في نحو ما قام أحد إلا زيد هو قام وهو عامل للرفع في كل من المبدل منه والبدل.
والحاصل أنا لا نسلم أن المخالفة بالنفي والإثبات تضر في البدل بل تصح البدلية مع وجودها، لأن البدلية منظور فيها من حيث عمل العامل لا من حيث الحكم والمعنى المستفاد من العامل، ولا يتأتى ضرر المخالفة المذكورة إلا لو كان يشترط الموافقة في الحكم، ونحن لا نقول بذلك.
(قوله: لأن مذهب البدل) أي طريقته. (قوله: والثاني في موضعه) أي فالحكم وإن توجه ابتداء للمبدل منه لكن المنظور له في الحقيقة توجهه للبدل. فإذا قلت: قام زيد أخوك لم يكن المقصود تعلق القيام بالذات من حيث التعبير عنها بزيد، بل من حيث التعبير عنها بأخوك، لأن البدل هو التابع المقصود بالحكم بلا واسطة، هذا كلامه وأنت خبير بأن هذا يفيد أنه لابد في البدل من الموافقة في الحكم، وأن المخالفة بالنفي والإثبات مضرة، فيعكر على ما قدمه من أن المنظور له في البدل الموافقة في عمل العامل فقط فتأمل.
وبعد هذا كله فالحق أن شرط البدل موافقته للمبدل منه في النسبة المعنوية، والجواب عن اختلافها بالإيجاب والسلب في ما قام أحد إلا زيد ونحوه أن يقال إن البدل والمبدل منه هنا قد اتحدا في النسبة بعد إبطال النفي بإلا لأنه بعد إبطاله بإلا صارت النسبة واقعة فيهما. (قوله: وقد قال ابن الضائع الخ) هذا من جملة كلام ناظر الجيش الذي نقله الدماميني وأتى به استدلالا على أن اختلاف البدل والمبدل منه بالإيجاب والنفي لا يضر، كذا قال السكاني، واعترض بأن ابن الضائع جعل البدل في ما قام أحد إلا زيد هو إلا زيد لا زيد وحده، وحينئذ فلا تخالف بين البدل والمبدل منه فالأحسن ما قاله الشيخ الملوي: أن هذا كلام آخر لا دليل لما قبله خلافا

للسكاني، ثم إن ابن الضائع يقول: إن إلا زيد ليس بدل كل ولا بدل بعض ولا بدل اشتمال بل هو شبيه ببدل الكل، وكلام الشارح أولًا صريح في أن زيدا بدل بعض، وحينئذ فيكون كلام ابن الضائع لا موقع له هنا، نعم نقله مجرد فائدة. (قوله: وإنما إلا زيد هو الأحد الذي نفيت عنه القيام) أي إن المجموع من إلَّا وزيد هو البدل لا زيد فقط، وإنما كان المجموع بدلا لأن إلا بمعنى غير، فإذا قلت ما قام

أشبه ببدل الشيء من الشيء من بدل البعض من الكل، وقال في موضع آخر: لو قيل إن البدل في الاستثناء قسم على حِدَتِهِ ليس من تلك الأبدال التي تبينت في غير الاستثناء لكان وجهاً، وهو الحق انتهى.

وأما في نحو لا أحد فيها إلا زيد فوجه الإشكال فيه أن زيداً بدل من أحد، وأنت لا يمكنك أن تُحِلَّه محله، وقد أجاب الشلوبين عن ذلك بأن هذا الكلام إنما هو على توهم ما فيها أحد إلا زيد، إذ المعنى واحد، وهذا يمكن فيه الحلول بان تقول ما فيها إلا زيد. انتهي وهو كلام حسن، قال الدماميني: وعلى قول الشلوبين فتكون كلمة الحق على معنى لا يستحق العبادة أحد إلا الله سبحانه وتعالى، وهذا يمكن فيه إحلال البدل محل المبدل منه؛ بأن نقول لا يستحق العبادة إلا الله اهـ. قال ناظر الجيش: وأما القول بالخبرية في الاسم المعظم فقد قال به جماعة، ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية

[حاشية الدسوقي]

أحد إلا زيد فالمعنى ما قام أحد غير زيد، ولا شك أن غير زيد بيان للمراد من الأحد المنفي إذ هو ما عدا زيدا. (قوله: أشبه ببدل الشيء من الشيء) أي الذي هو بدل الكل من الكل، وقوله: أشبه ببدل الشيء من الشيء أي وليس بدل شيء من شيء حقيقة لأن شأن بدل الشيء من الشيء اتحاد الذاتين، كقولك جاء زيد أخوك، وهذا مفقود هنا لأن مدلول أحد أعم من مدلول غير زيد، لأن مدلول غير زيد الذات الموصوفة بالمغايرة لزيد وهو أخص من مدلول أحد لصدقه بزيد، لكنه لما كان يصح حلول غير زيد لفظا محل أحد والحال أنه لا يصدق عليه ضابطُ بدلِ البعض ولا الاشتمال حصل له الشبه من هذه الحيثية ببدل الشيء من الشيء.

(قوله: من بدل البعض) هذا هو المفضل عليه فهو متعلق بأشبه. (قوله: وقال) أي ابن الضائع في محل آخر. (قوله: ليس من تلك الأبدال الخ) أي وهي بدل الكل من الكل وبدل البعض من الكل وبدل الاشتمال، وهذا الكلام موافق لقوله أولًا البدل في الاستثناء أشبه ببدل الشيء من الشيء لأن هذا يفيد أنه ليس واحدا من الثلاثة المذكورة. (قوله: وهو الحق) أي الموافق للصواب وقوله انتهى أي كلام ابن الضائع. (قوله: وأما في نحو لا أحد فيها إلَّا زيد) ومثله لا إله إلا الله إذا جعل الله بدلا من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ وهذا مقابل لقوله سابقا أما في نحو ما قام أحد إلا زيد. (قوله: وأنت لا يمكنك أن تحله محله) أي لأن لا لا تعمل في معرفة، وهذا الاعتراض بناه ناظر الجيش على أن حلول الثاني محل الأول أمر لازم في البدل، وقد يمنع ذلك لجواز أعجبتني هند حسنها وعدم جواز أعجبتني حسنها تأمل. (قوله: وقد أجاب الشلوبين الخ) حاصله أن الإبدال في هذا الكلام أعني لا أحد فيها إلا زيد إنما صح لتوهم أن هذا التركيب هو ما فيها أحد إلا زيد أي لتوهم أن هذا التركيب الذي فيه "لا" هو هذا التركيب الذي فيه "ما" لاتحاد معناهما، وحينئذ فيجري في هذا التركيب المعبر فيه بلا أحكام التركيب المعبر فيه بما، فكما جاز العطف على التوهم لوجود حرف الجر في قولك: لست قائماً ولا قاعداً جاز البدل على توهم وقوع ما في التركيب، وهذا من لطيف الفهم، كذا قرر شيخنا كلام الشلوبين ونحوه في السكاني والشاوي. وقال الشيخ يس: حاصل ما قاله الشلوبين كما يتبادر من كلامه أن لا بمعنى ما، و "ما" تدخل على المعرفة وغيرها، واعترض بأن هذا يقتضي جواز دخول لا على المعرفة في هذا التركيب وغيره اهـ.

(قوله: وهذا يمكن فيه الحلول) أي حلول زيد محل أحد. (قوله: انتهى) أي جواب الشلوبين. وقوله: وهو كلام حسن، يحتمل رجوعه لما سبق من كلام ناظر الجيش، ويحتمل رجوعه لخصوص جواب الشلوبين وعبارة الدماميني، وهذا يمكن فيه الحلول بأن تقول ما فيها إلا زيد، وهو جواب حسن هذا كلام ناظر الجيش، فعلى هذا يكون قوله وهو جواب حسن راجعا لجواب الشلوبين والمستحسن له ناظر الجيش لا الدماميني ولا الشارح خلافا لما يوهمه كلامه. (قوله: فتكون كلمة الحق) أي الكلمة الدالة على المعنى

الحق أي الثابت في الواقع وهي لا إله إلا الله. (قوله: على معنى لا يستحق الخ) فيه نظر، بل على قول الشلوبين تكون كلمة الحق على معنى ما لنا إله إلا الله أو ما في الوجود إله إلا الله، فيمكن الإحلال أيضا وذلك لأن محصل كلام الشلوبين على ما قاله الشيخ يس أنه إنما صح الإبدال في قولك لا أحد فيها إلا زيد لكون لا بمعنى ما وهي تدخل على المعرفة وغيرها وعلى ما قاله غيره لتوهم أن "ما" واقعة في ذلك التركيب الذي فيه لا. (قوله: انتهى) أي كلام الدماميني الذي زاده في خلال كلام ناظر الجيش. (قوله: فقد قال به جماعة) أي فأصل الجملة عندهم الإله الله، فالإله مبتدأ والله خبره، ثم دخلت لا فنسخت المبتدأ وصيرته اسما لها، ولما كان الكلام قبل دخول لا محصورا من حصر المبتدأ في الخبر لأن الجملة المعرفة الطرفين تفيد الحصر احتيج للإتيان بإلا عند دخول لا لأجل بقاء الحصر، فإله حينئذ اسمها، وإلا الله خبر عن المبتدأ المركب من لا واسمها. (قوله: ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية) أي لأنه أقل تكلفا من القول بالبدلية لاحتياجه لحذف الخبر.

وقد ضعف القول بالخبرية ثلاثةُ أمور: وهي أنه يلزم من القول بذلك كون خبر (لا) معرفة، و (لا) لا تعمل في المعارف، وأن الاسم المعظم مستثنى، والمستثنى لا يصح أن يكون عين المستثنى منه، لأنه لم يذكر إلا ليبين به ما قصد بالمستثنى منه، وأن اسم (لا) عام، والاسم المعظم خاص، والخاص لا يكون خبراً عن العام، لا يقال الحيوان إنسان.

والجواب عن هذه الأمور: أما الأول فهو أنك قد عرفت مذهب سيبويه أن حال تركيب الاسم المعظم مع (لا) لا عمل لها في الخبر، وأنه حينئذ مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا، وقد علل ذلك بأن شبهها بـ (أن) ضعف حين ركبت، وصارت كجزء كلمة، وجزء الكلمة لا يعمل شيئاً، ومقتضى هذا أن يبطل عملها في الاسم أيضاً، لكن أبقى عملها في أقرب المعمولين، وجعلت هي مع معمولها بمنزلة المبتدأ، والخبر بعدهما على ما كان عليه من التجرد، وإن كان كذلك لم يثبت عمل لا في المعرفة.

وأما الثاني فلا نسلم أن اسم لا هو المستثنى منه، وذلك أن الاسم المعظم إذا كان خبرا كان الاستثناء مفرغا، والمفرغ هو الذي لم يكن المستثنى منه فيه مذكوراً، نعم الاستثناء فيه إنما هو من شيء مقدر لصحة المعنى، ولا اعتداد بذلك المقدر لفظاً، ولا خلاف يعلم

[حاشية الدسوقي]

(قوله: وقد ضعف القول بالخبرية ثلاثة) أي ثلاثة أمور، ويضعفه أيضا أن المعنى المقصود من الكلمة المشرفة نفي الوجود عما سوى الله من الآلهة لأنها للرد على المشركين المعتقدين وجود آلهة غير الله، وليس المقصود منها نفي مغايرة الله عن كل إله الذي يفيده الاستثناء المفرغ الواقع موقع الخبر كذا قال السعد، وهو يفيد أن إلَّا تكون حينئذ بمعنى غير، وأن النفي إنما تسلط على ذلك. (قوله: لا يصح أن يكون عين المستثنى منه) أي ومقتضى الخبرية أنه عينه، لأن خبر لا أصله خبر عن اسمها، والخبر عين المبتدأ في المعنى، والحاصل أن الخبر عين المبتدأ في المعنى وهنا لا يصح ذلك، لأن الخبر هنا مستثنى والمبتدأ مستثنى منه، والمستثنى لا يصح أن يكون عين المستثنى منه، لأن المستثنى مبين لما قُصد بالمستثنى منه، والمبين يجب مغايرته للمبين إذ الشيء لا يبين نفسه. (قوله: والخاص لا يكون خبرا عن العام) أي لأن مقتضى الإخبار به عند ثبوت الخاص مع كونه أقل أفرادا للعام مع كونه أكثر أفراداً وذلك باطل. (قوله: لا يقال الحيوان إنسان) أي إذا جعلت أل للاستغراق، وأما إن جعلت أل للحقيقة والقضية مهملة في قوة الجزئية وهي صادقة بفرد صح أن يقال ذلك.

(قوله: قد عرفت مذهب سيبويه) أي وأما على قول الأخفش القائل بعمل لا في الخبر كالاسم فالخبر محذوف وهو موجود، والاسم المعظم ليس خبرا عنها، فلا غير عاملة في خبر معرفة على كلا القولين. (قوله: وأنه) أي الخبر. (قوله: بما كان مرفوعا به قبل دخول لا) أي وهو المبتدأ. (قوله: ضعف حين ركبت) هذا يشعر بأن علة البناء التركيب وهو أحد قولين تقدما. (قوله: ومقتضى هذا) أي ما ذكر من أن جزء الكلمة لا يعمل. (قوله: لكن أبقى عملها في أقرب المعمولين الخ) اعترض بأن سيبويه لم يقل بعملها في الاسم ولا في الخبر، بل يرى أن لا المركبة لا تعمل أصلا لا في الخبر ولا في الاسم، لأن جزء الشيء لا يعمل فيه، فعنده أن لا لما ركبت مع الاسم بني الاسم على الفتح، ولا محل له من الإعراب. ثم إن مجموع لا مع اسمها في محل رفع بالابتداء، والخبر بعدهما باق على ما

كان عليه قبل التركيب فهو مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخول لا وهو المبتدأ، وأما القائل بعمل لا في الاسم دون الخبر فهو ابن مالك وعلل ذلك بأن تركيبها مع الاسم أضعف شبهها بأن، فرد عليه أن مقتضى ذلك أن لا تعمل في الاسم، فأجاب بأنها إنما عملت فيه لملاصقته لها، فقد علمت أن سيبويه لا يرد عليه بحث ولا يحتاج لجواب والذي يرد عليه البحث ويحتاج للجواب عنه إنما هو ابن مالك. (قوله: لم يثبت عمل لا في المعرفة) بل في النكرة وهذا على مذهب ابن مالك، وأما على مذهب سيبويه فلا عمل لها أصلا.
(قوله: كان الاستثناء مفرغا) أي لما تقرر أن إلَّا إذا توسطت بين المسندين كان الاستثناء مفرغا، فيكون ما قبل إلَّا عاملا فيما بعدها وما بعدها مخرج من مقدر قبل إلَّا، فما بعد إلَّا له حالتان: حالة إخراج وحالة معمولية، فهو بالنسبة للضمير الذي في الخبر المحذوف مستثنى ومخرج، وبالنسبة لإله معمول لأنه خبر عنه. (قوله: نعم الاستثناء فيه الخ) فيه أنه لا محل لهذا الاستدراك، فكان الأولى أن يقول وإنما هو من شيء مقدر، أي وحينئذ فالأصل لا إله موجود إلا الله، فقوله: إلا الله استثناء من الضمير المستتر في ذلك المقدر وخبر لقيامه مقام الخبر وهو ذلك المقدر. (قوله: لصحة المعنى) أي وإنما جعلنا الاستثناء من مقدر لأجل صحة المعنى مفاده أنه لا يصح المعنى بدون ملاحظة ذلك المقدر، وليس كذلك بل يصح المعنى بجعله خبرا عن إله من غير ملاحظة الاستثناء من ذلك المقدر، والمعنى لا إله غير الله، فكان الأولى للشارح إبدال قوله لصحة المعنى بقوله لحق الاستثناء من كون المستثنى غير المستثنى منه. والحاصل أن صحة المعنى حاصلة من حيث الإسناد والخبرية والالتفات للمقدر إنما هو لأجل الوفاء بقاعدة أن المستثنى يجب مغايرته للمستثنى منه.
(قوله: ولا اعتداد بذلك المقدر لفظا) أي من حيث الإعراب بحيث يجعل خبرا أو فاعلا.

في نحو ما زيد إلا قائم أن قائم خبر عن زيد، ولا شك أن زيد فاعل في قوله ما قام إلا زيد، مع أنه مستثنى من مقدر في المعنى، إذ التقدير ما قام أحد إلا زيد، فعلى هذا لا منافاة بين كون الاسم المعظم خبرا عن اسم قبله، وبين كونه مستثنى من مقدر، إذ جعله خبرا منظور فيه إلى جانب اللفظ، وجعله مستثنى منظور فيه إلى جانب المعنى.

وأما الثالث: فهو أن يقال: قولك إن الخاص لا يكون خبرا عن العام مسلم، لكن في لا إله إلا الله لم يخبر بخاص عن عام، لأن العموم منفي، والكلام إنما سيق لنفي العموم، وتخصيص الخبر المذكور بواحد من أفراد ما دل عليه اللفظ العام، وأما الأقوال الثلاثة الأخيرة التي لا معول عليها:

فأحدها: أن إلا ليست أداة استثناء، وإنما هي بمعنى غير، وهي مع الاسم المعظم صفة لاسم لا باعتبار المحل، ذكر ذلك الشيخ عبد القاهر الجرجاني عن بعضهم، فالتقدير لا إله غير الله تبارك وتعالى في الوجود، ولا شك أن القول بأن إلا في هذا التركيب بمعنى غير ليس له مانع يمنعه من جهة الصناعة النحوية، وإنما يمتنع من جهة المعنى، وذلك لأن المقصود من هذا الكلام أمران: نفي الألوهية عن غير الله تبارك وتعالى، وإثبات الألوهية لله تبارك وتعالى، ولا يفيده التركيب حينئذ، فإن قيل يستفاد ذلك بالمفهوم، قلنا:

[حاشية الدسوقي]

(قوله: في نحو ما زيد إلا قائم الخ) هذا تنظير لما الكلام بصدده. (قوله: منظور فيه إلى جانب اللفظ) أي من غير اعتبار شيء مقدر زائد على المبتدأ والخبر. (قوله: إلى جانب المعنى) أي لا جانب التقدير، وهذا لا ينافي أن المعنى المقصود الخبرية، والحاصل أن الاعتراض الثاني في كلام الشارح حاصله أن جعل الاسم العظيم خبرا يفيد أنه عين المبتدأ وهو إله، وجعله مستثنى يفيد عدمه وهذا تناقض، فجعله خبرا مع كونه مستثنى باطل لما يلزم عليه من التناقض، وحاصل ما أجاب به الشارح أن الجهة منفكة لأن الخبرية بالنظر لإله والاستثناء بالنظر للمحذوف أي للضمير المستتر في المحذوف، واعترض بأن الضمير الراجع للإله هو عين الإله فرجع الأمر إلى أن الجهة واحدة، والتناقض باق وذلك أن مقتضي كون إله مرجع الضمير المستثنى منه أن يكون غير الله، ومقتضى كونه مخبرا عنه بالله أنه عين الله، وأجيب بأنه في جانب الخبرية يلاحظ إلَّا من جملة الخبر، والخصوص في الإله، وأن المعنى لا إله غير الله، ولا شك أن الإله المخصوص وهو الموصوف في الواقع بالمغايرة لله هو عين الخبر، وأما في جانب الاستثناء فيلاحظ أن الإله عام والله فرد منه فحصل التغاير ولا إشكال فتأمل ذلك. (قوله: وأما الثالث الخ) حاصله أن قولهم الخاص لا يكون خبرا عن العام محمول على ما إذا حمل الخاص على جميع أفراد العام بحيث يصير المعنى جميع أفراد العام هي هذا الخاص، وما هنا ليس كذلك بل القصد هنا أن

هذا الأمر العام الذي هو الإله لم يتحقق خارجا في غير هذا الفرد الخاص وهو الله، وإن كان بحسب مفهومه عاما، فآل الأمر إلى أن محل امتناع الإخبار بالخاص عن العام إذا كان على وجه الإيجاب، أما إذا كان على وجه السلب فلا منع، لصحة ما الحيوان إنسان أي ليس كل فرد من أفراد الحيوان إنسان، ولا إله إلا الله من هذا القبيل، وذلك لأن المقصود سلب الإله وعدم تحققه في الخارج في غير هذا الفرد المعين وتخصيص هذا الفرد المعين بوصف الألوهية. (قوله: لأن العموم منفي) أي لأن ذا العموم وهو الإله منفي. (قوله: والكلام) أي وهو لا إله إلا الله إنما سيق لنفي العموم، الأولى إنما سيق لعموم النفي لأن الاستثناء دليل على عموم السلب لا أنه دليل على سلب العموم. (قوله: تخصيص الخبر المذكور) عطف على نفي، أي إنما سيق لنفي العموم ولتخصيص الخبر المذكور أي وهو الله. (قوله: بواحد من أفراد ما دل عليه اللفظ العام) أي وهو إله، ومفاده أن الله متصف بذات فرد من أفراد الإله فتكون الذات متصفة بذات فرد من أفراد الإله فتكون الذات متصفة بذات وليس كذلك، والجواب أن قوله بواحد على حذف مضاف أي بوصف واحد من أفراد الخ وذلك الوصف هو الألوهية أي المعبودية بحق. والحاصل أن الكلام إنما سيق لعموم النفي ولتخصيص الخبر الذي هو الكلمة المشرفة بوصف واحد مما دل عليه اللفظ العام وهو الألوهية لأن وصف الألوهية إنما هو في نفس الأمر لمدلول الكلمة المشرفة. (قوله: وإنما هي بمعنى غير) أي فهي اسم صفة لإله ولفظ الجلالة مضاف إليها ولما كانت على صورة الحرف ظهر إعرابها على ما بعدها. (قوله: باعتبار المحل) أي قبل دخول الناسخ وهو لا، لأن إله مرفوع بالابتداء قبل دخول لا. (قوله: ولا يفيده التركيب حينئذ) أي ولا يفيد التركيب الأمر الثاني الذي هو ثبوت الألوهية لله حين إذ جعل إلَّا الله صفة، وإنما يفيد الأمر الأول وهو نفي الألوهية عن غير الله، وقد يقال قوله: لأن المقصود من هذا الكلام أمران الخ إن ثبت ذلك بتوقيف من الشارع فمسلم، وإلا فلقائل أن يمنع ذلك ويدعي أن المقصود من هذا الكلام نفي الألوهية عن غير الله فقط، كالأصنام التي كان يزعم المشركون ألوهيتها، وأما إثبات الألوهية لله فلا ينازعون فيه بدليل: {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [لقمان: ٢٥]، والحاصل أن نفي الألوهية عن غير الله متنازع فيه، وثبوت الألوهية لله لا نزاع فيه، ولا نسلم أن الأمر المتفق عليه مقصود من

أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق، ثم هذا المفهوم إن كان مفهوم لقب فلا عبرة به، إذ لم يقل به إلا الدقاق.

قلت: وقد قال به بعض الحنابلة أيضاً، وإن كان مفهوم صفة فقد عرفت في أصول الفقه أنه غير مجمع على ثبوته، فقد تبين ضعف هذا القول لا محالة.

القول الثاني: وينسب للزمخشري أن لا إله في موضع الخبر، وإلا الله في موضع المبتدأ، وقد قرر ذلك بتقرير للنظر فيه مجال، ولا يخفى ضعف هذا القول، وأنه يلزم منه أن الخبر يبنى مع لا، وهي لا يبنى معها إلا المبتدأ، ثم لو كان الأمر كذلك

[حاشية الدسوقي]

هذا الكلام بل المقصود منه إنما هو المتنازع فيه، سلمنا أن كلا منهما مقصود فنقول: إن نفي الألوهية عن غير الله دل عليه اللفظ من حيث ذاته ودل أيضا على ثبوت الألوهية لله بالعرف، فقول الشارح: ولا يفيده التركيب حينئذ فيه نظر إلا أن يقال: المراد أنه لا يفيده التركيب من حيث ذاته فلا ينافي أنه يفيده من حيث العرف، تأمل. (قوله: أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق) مقتضى هذا أن دلالة الكلمة المشرفة على ثبوت الألوهية لله على القولين السابقين وهما القول بالبدلية والقول بالخبرية بالمنطوق لا بالمفهوم وليس كذلك، بل دلالتها على ذلك بالمفهوم حتى على القولين المذكورين كما لا يخفى، والحاصل أن كلام الشارح مبني على أن ثبوت الحكم لما بعد إلَّا في الحصر منطوق وهو مذهب الإمام والقرافي والشيرازي وجماعة من المحققين، ولكن المشهور خلافه وأنه مفهوم. (قوله: ثم هذا المفهوم الخ) جواب عما يقال ما المانع من اعتبار دلالة المفهوم وإن كان أدنى من المنطوق، وحاصل الجواب أن في اعتبار المفهوم خلافا والمقصود ارتكاب وجه لا خلاف فيه، ثم إن مقتضى تعبيره بأن حيث قال: إن كان مفهوم لقب الخ وإن كان مفهوم صفة الخ يقتضي عدم جزمه بواحد منهما مع أن جعل إلا بمعنى غير ورفع ما بعدها على الصفة يعين أنه مفهوم صفة ولا وجه للتردد، قلت: موجب التردد هو أن إلَّا وإن كانت بمعنى غير ليست صفة صريحة بل بالتأويل، فكان المقام مقام تردد هل هي صفة لأنها

بمعنى غير؟ وغير معنى مغاير، أو هو لقب؟ لأنه ليس من المشتقات في شيء فهو إلى اللقب الذي هو اسم ذات أقرب، والحاصل أن التردد من حيث النظر للفظ إلَّا ومن حيث النظر لمعناها فمن حيث النظر للفظها فهي لقب، ومن حيث النظر لكونها بمعنى غير الذي هو بمعنى مغاير فهي صفة. (قوله: وينسب للزمخشري) مقتضى قوله: وينسب للزمخشري أنه لم يثبت عنده أن هذا القول له، لكن قد جزم في المغني بأن هذا القول له، لكن لا في كشافه بل في تأليف له مفرد متعلق بكلمة الشهادة، فزعم فيه أن أصل الله إله، وهذا لا يفيد نفي ألوهية غير الله، فلما احتيج لقصر الألوهية على الله أتى بطريق الحصر وهي لا وإلَّا، ومن المعلوم أنه في حال القصر بإلَّا يقدم المحصور عليها ويؤخر المحصور فيه بعدها، فلما فعل كذلك في هذا التركيب صار التركيب لا إله إلا الله، وكذا يقال في نظائره نحو لا فتى إلا علي ولا سيف إلا ذوالفقار، وهذا هو التقرير الذي أشار له الشارح بقوله: وقد قرر ذلك أي: وقد قرر الزمخشري ذلك القول بتقرير للنظر فيه مجال، وحاصل إعراب الكلمة المشرفة على هذا القول: أن لا نافية للجنس، وإله خبر مقدم مبني على الفتح لتركبه مع لا في محل رفع، وإلا أداة حصر ملغاة لا عمل لها، والله مبتدأ مؤخر مرفوع بضمة ظاهرة. (قوله: للنظر فيه مجال) أي للبحث فيه مدخل بأن يقال لو كان لا إله إلا الله من باب المبتدأ والخبر وأن الخبر متقدم على المبتدأ لم يصح قولهم لا طالعا جبلا إلا زيد بالنصب، ويتعين أن يقال لا طالع جبلا إلا زيد بالرفع، إذ لا وجه لنصب خبر المبتدأ، مع أنهم إنما قالوا ذلك بالنصب لا بالرفع، فقولهم ذلك بالنصب يبعد كونه من باب المبتدأ والخبر، لا يقال إن نصب طالعا بسبب كون لا عاملة عمل ليس فطالعا خبر مقدم وزيد اسمها مؤخر، لأنا نقول شرط عملها عمل ليس الترتيب وأن لا ينتقض النفي بإلَّا وألا يكون أحد معموليها معرفة، ولا شك أن قولنا لا طالعا جبلا إلا زيد فاقد للشروط الثلاثة. (قوله: ولا يخفى ضعف هذا القول) أي للنظر الذي أشار له بقوله للنظر فيه مجال. (قوله: وأنه يلزم منه الخ) فيه أن الزمخشري مصرح بذلك ومتخذ لذلك مذهبا، ويمنع الحصر في قولهم لا يبنى مع لا إلَّا المبتدأ، وحينئذ فلا يصح قوله: وأنه يلزم منه الخ المفيد أن هذا أمر لازم له والحال أنه ليس معترفا به مذهبا. (قوله: وهي لا يبنى معها إلا المبتدأ) أي أن الشأن الذي يبنى مع لا هو المبتدأ، وعلى كلام الزمخشري يلزم بناء الخبر معها لا المبتدأ. (قوله: ثم لو كان الأمر كذلك) أي كما قال الزمخشري من أن لا إله إلا الله من باب المبتدأ والخبر

لم يجز النصب في هذا التركيب، وقد جوزه كما سيأتي.

والقول الثالث: أن الاسم المعظم مرفوع بـ (إله) كما يرفع الاسم الصفة في قولنا أقائم الزيدان، فيكون المرفوع قد أغنى عن الخبر، وقد قرر ذلك بأن إلهاً بمعنى مألوه من أله أي عبد، فيكون الاسم المعظم مرفوعا على أنه مفعول أقيم مقام الفاعل، فاستغنى به عن الخبر، كما في قولنا ما مضروب إلا العمران، وضعف هذا القول غير خفي، لأن إلها ليس بوصف، فلا يستحق عملاً، ثم لو كان إله عامل الرفع فيما يليه لوجب إعرابه وتنوينه، لأنه مطول إذ ذاك، وقد أجاب بعض الفضلاء عن ذلك بأن بعض النحاة يجيز حذف التنوين في مثل ذلك وعليه يحمل قوله سبحانه وتعالى: {لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ} [الأنفال: ٤٨]، {لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ} [يوسف: ٩٢]، وفي هذا الجواب نظرٌ، لأن الذي يجيز حذف التنوين في مثل ذلك يجيز إثباته أيضاً، ولا نعلم أن أحداً أجاز التنوين في لا إله إلا الله، هذا آخر الكلام على توجيه الرفع.

وأما النصب فقد ذكروا له توجيهين:

أحدهما: أن يكون على الاستثناء من الضمير في الخبر المقدر، الثاني أن يكون إلا الله صفة لاسم (لا)، أما كونه صفة فهو لا يكون إلا إن كانت إلا بمعنى غير، وقد عرفت أن الأمر إذا كان كذلك لا يكون الكلام دالاً بمنطوقه على ثبوت الألوهية لله تبارك وتعالى،

[حاشية الدسوقي]

والخبر متقدم على المبتدأ. (قوله: لم يجز النصب) أي لأن النصب ينافي كونه من باب المبتدأ والخبر. (قوله: وقد جوزه كما سيأتي) أي فتجويزهم للنصب يرد على الزمخشري، وفيه أن الزمخشري إنما تعرض لتوجيه الرفع الذي هو الأكثر ولم يرد في القرآن غيره ولا يمنع النصب بل يجوزه ويوجه بتوجيه آخر، وليس يجب أن يكون الإسناد في حالة النصب كالإسناد في حالة الرفع. (قوله: مرفوع

بإله) أي على أنه نائب فاعل سد مسد الخبر، وحاصل الإعراب على هذا القول أن يقال: لا نافية للجنس، وإله اسمها منصوب، وإلا أداة حصر ملغاة، والله نائب فاعل سد مسد الخبر. (قوله: من أله) أي مأخوذ من أله بفتح الهمزة واللام والهاء. (قوله: أي عَبَدَ) بفتح العين والباء والدال، وإذا كان إله مأخوذا من أله بمعنى عبد فيكون معناه مألوه أي معبود بحق، فكأنه قيل لا معبود بحق إلا الله والله نائب فاعل معبود. (قوله: ليس بوصف) أي صريح بل هو جامد وإن كان وصفا تأويلا، والذي يكتفي بمرفوعه عن الخبر إنما هو الوصف الصريح، لأنه هو الذي يستحق العمل بخلاف غير الصريح فلا يستحق العمل وإن كان وصفا في المعنى. (قوله: ثم لو كان إله عامل الرفع) أي ثم على تسليم أن إله عامل الرفع في الاسم الواقع بعده كلفظ الجلالة هنا. (قوله: لوجب إعرابه) أي إعراب إله. (قوله: لأنه مطول) أي اتصل به شيء من تمام معناه، وعندهم أن اسم لا إذا اتصل به شيء من تمام معناه بأن كان مضافا أو شبيها بالمضاف بأن عمل فيما بعده رفعا أو نصبا يسمى مطولا وممطولا ويعرب منونا، وهنا إله قد عمل الرفع فيما بعده فهو شبيه بالمضاف فكان حقه أن ينصب وينون. (قوله: بأن بعض النحاة الخ) أي إن قولهم اسم لا إذا كان مطولا فإنه يجب نصبه مع التنوين يعنى عند الجمهور، وعند الأقل وهم البغداديون المطول يجب نصبه ولا يتعين تنوينه بل يجوز حذف تنوينه، وما هنا محمول على مذهب الأقل. (قوله: في مثل ذلك) أي المطول. (قوله: وعليه) أي على مذهب البعض يحمل قوله تعالى: {لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ} [الأنفال: ٤٨]، وأجاب الجمهور القائلون بوجوب تنوين المطول: بأن لكم متعلق بالخبر المحذوف أي لا غالب كائن لكم وليس متعلقا بغالب والاسم حينئذ مفرد لا مطول، فقوله: وعليه يحمل الخ غير لازم لما علمت. (قوله: ولا نعلم أن أحدا الخ) أي وحينئذ فلا يصح التخريج على مذهب الأقل المجوزين لحذف التنوين، وقد يقال أن عدم التنوين في لا إله إلا الله للتعبد بتلك الكلمة على هذه الهيئة وأما باعتبار القاعدة النحوية فيجوز التنوين، فقوله: إن الذي يجيز حذف التنوين يجيز إثباته مسلم، وإثباته متأت في لا إله إلا الله بالنظر للقواعد النحوية ولكن منع منه مانع شرعي وهو التعبد، تأمل. (قوله هذا آخر الكلام على توجيه الرفع) وحاصله أن رفع الاسم المعظم إما على البدلية من الضمير في الخبر المحذوف، أو من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ، أو على أنه خبر للمبتدأ المركب من لا واسمها، أو على أن إلَّا الله صفة لاسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ، أو على أنه مبتدأ مؤخر، أو على أنه نائب فاعل سد مسد الخبر، هذا حاصل ما تقدم للشارح، وكلها أقوال للبصريين، وأما الكوفيون فيقولون: إنه معطوف بإلَّا على اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ كما تقدم. (قوله: في الخبر المقدر) أي من مادة الوجود أو من مادة الإمكان. (قوله: صفة لاسم لا) أي باعتبار محله لأنه مبنى على الفتح في محل نصب، وصفة المنصوب منصوب.

(قوله: إذا كان كذلك) أي إذا كان إلَّا بمعنى غير. (قوله: لا يكون الكلام دالا بمنطوقه على ثبوت الألوهية لله) أي وإنما يكون دالا بمنطوقه على نفي الألوهية عن غير الله، وأما دلالته على ثبوت الألوهية لله الذي هو المقصود الأعظم فهو بالمفهوم ولا يناسب أن يكون المقصود الأعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الأعظم مدلولا عليه بالمنطوق، وحينئذ فيكون جعل الاسم الكريم صفة لاسم لا مردودا لما يلزم عليه من كون المقصود الأعظم مدلولا عليه بالمفهوم وغير الأعظم

والمقصود الأعظم هو ثبوت الألوهية لله تعالى بعد نفيها عن غيره، وعلى هذا فيمتنع هذا التوجيه، أعني كون إلا الله صفة لاسم لا، وأما التوجيه الأول فقالوا فيه مرجوح، وكان حقه أن يكون راجحاً لأن الكلام غير موجب، والمقتضي لعدم أرجحية البدل هنا أن الترجيح في نحو ما قام القوم إلا زيد إنما كان لحصول المشاكلة حتى لو حصلت المشاكلة في تركيب استويا فيه نحو ما ضربت أحداً إلا زيداً، فَمِنْ ثَمَّ قالوا إذا لم تحصل مشاكلة

[حاشية الدسوقي]

مدلولا عليه بالمنطوق هذا حاصله، وقد يقال: لا نسلم أن المقصود الأعظم ثبوت الألوهية لله بل نفي الألوهية عن غير الله لأنه المتنازع فيه بيننا وبين المشركين، فإنهم يقولون بوجود آلهة غير الله ونحن ننفي إلهية غيره، وأما ثبوت الألوهية له تعالى فهذا غير أعظمٍ، لأنه

لا نزاع في ذلك بيننا وبينهم، قال تعالى: {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [لقمان: ٢٥]، ولا عبرة بخلاف المعطلة الذين عطلوا المصنوع عن الصانع لمخالفة الدليل العقلي وذلك لما مر أن الحادث لو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم اجتماع المساواة والرجحان. (قوله: والمقصود الأعظم ثبوت الألوهية لله) أي وغير الأعظم نفيها عن غيره. (قوله: وعلى هذا) أي على ما ذكر من كون الكلام لا يكون دالا بمنطوقه على ثبوت الألوهية لله الذي هو المقصود الأعظم. (قوله: وأما التوجيه الأول) أي وهو النصب على الاستثناء من الضمير في الخبر المقدر. (قوله: فقالوا فيه مرجوح) أي والراجح الرفع. (قوله: كان حقه أن يكون راجحا) أي وأنا أقول حقه الخ أي إن العلماء قالوا: إن النصب مرجوح، وأنا أقول: حقه أن يكون راجحا، وذلك لأن المشاكلة بين ما قبل إلّا وما بعدها في الإعراب تارة تحصل في الكلام غير الموجب مع الاتباع ومع النصب على الاستثناء، وتارة لا تحصل مع واحد منهما، وتارة تحصل بالاتباع ولا تحصل بالنصب على الاستثناء، ففي الأول: يستوي النصب على الاستثناء والبدل كما إذا قلت ما ضربت القوم إلا زيدا فيجوز جعل إلا زيدا منصوبا على الاستثناء ويصح نصبه على البدل من القوم لأن المشاكلة حاصلة على كل منهما، وفي القسم الثالث: يترجح الاتباع على النصب على الاستثناء كما إذا قلت ما قام القوم إلا زيدا إذا أبدلت زيدا من القوم حصلت المشاكلة بينهما، وإن نصبت زيدا على الاستثناء فاتت المشاكلة، وفي القسم الثاني: يترجح النصب على الاستثناء في القياس على الإبدال كما إذا قلت لا أحد إلا زيدا فإذا جعلت زيداً بدلا أو منصوبا على الاستثناء فلا مشاكلة لعدم ظهور الإعراب فيما قبل إلا ولكن النصب أولى ومثل لا أحد إلا زيدا لا إله إلا الله فيكون النصب فيه أرجح هذا حاصله.

(بقي شيء آخر) وهو أن قوله: فقالوا أي النحاة فيه أنه مرجوح وكان حقه أن يكون راجحا يفيد أن كون النصب راجحا هذا من عندياته ومن استظهاراته، وأن النحاة لم يقولوا به وإنما قالوا بمرجوحيته. وقوله: بعد ذلك فمن ثم قالوا: إذا لم تحصل مشاكلة في الاتباع كان النصب أولى، قالوا: وفي هذا التركيب يترجح النصب الخ يفيد أن راجحية النصب مقولة لهم ففي عبارة الشارح تناف حيث نسب للنحاة أولاً القول بمرجوحية النصب ثم نسب لهم ثانياً أرجحيته. (قوله: لأن الكلام غير موجب والمقتضي لعدم أرجحية البدل هنا الخ) جعل بعضهم قوله: لأن الكلام غير موجب راجعا لقوله: فقالوا فيه إنه مرجوح، أي قالوا: إن النصب مرجوح لأن الكلام غير موجب أي والاستثناء من غير الموجب يجوز فيه النصب على الاستثناء ويجوز فيه الاتباع وهو المختار، وجعل قوله: والمقتضي الخ راجعا لقوله: وكان حقه أن يكون راجحا ففي الكلام لف ونشر مرتب، واختار بعضهم جعل قوله: لأن الكلام الخ علة لقوله: وكان حقه أن يكون راجحاً، وقوله: المقتضي الخ من تمة ذلك التعليل والواو فيه واو الحال. (قوله: والمقتضي لعدم أرجحية البدل) أي على النصب على الاستثناء. (قوله: أن الترجيح) أي ترجيح البدل على الاستثناء. (قوله: لحصول المشاكلة) أي موافقة ما قبل إلّا لما بعدها في الحالة الإعرابية. (قوله: حتى لو حصلت المشاكلة في تركيب) أي بغير التبعية كالنصب على الاستثناء مع التبعية. (قوله: استويا) أي الاتباع والنصب على الاستثناء، وقد يقال لا يستويان لأن الأصل النصب على الاستثناء. (قوله: فمن ثم) أي فمن أجل أن العلة في ترجيح الاتباع على النصب على الاستثناء في ما قام القوم إلا زيد حصول المشاكلة على الاتباع فقط، وفي استواء الأمرين في قولك ما ضربت القوم إلا زيدا حصول المشاكلة على كل منهما. (قوله: إذا لم تحصل مشاكلة

في الاتباع كان النصب على الاستثناء أولى، قالوا وفي هذا التركيب يترجح النصب في القياس، لكن السماع والأكثر الرفع، ونقل عن الأبدي: إنك إذا قلت لا رجل في الدار إلا عمراً كان نصب عمرا على الاستثناء أولى وأحسن من رفعه على البدل، هذا ما ذكروه، والذي يقتضيه النظر ان النصب لا يجوز، بل ولا البدل، وتقرير ذلك أن يقال إن إلا في الكلام التام الموجب نحو قام القوم إلا زيداً متمحضة للاستثناء، فهي تخرج ما بعدها مما أفاده الكلام الذي قبلها، وذلك أن هذا الكلام إنما قصد به الإخبار عن القوم بالقيام، ثم إن زيدا منهم، ولم يكن شاركهم فيما أسند اليهم، فوجب إخراجه، وكذا حكم إلا في الكلام التام غير الموجب أيضا نحو ما قام القوم إلا زيدا، ومن ثم

[حاشية الدسوقي]

في الاتباع) أي ولا في النصب على الاستثناء كما في لا أحد إلا زيد ولا إله إلا الله وذلك لعدم ظهور الإعراب فيما قبل إلّا. (قوله:

وفي هذا التركيب) أي وهو لا إله إلا الله. (قوله: ونقل عن الأبدي) بضم الهمزة وتشديد الباء مفتوحة وكسر الدال وأتى بكلامه دليلا على أنه إذا لم يكن في الاتباع مشاكلة فالأرجح النصب قياسا وإن كان مرجوحا سماعاً. (قوله: أحسن من رفعه على البدل) أي لأن إلا من أدوات الاستثناء فتعمل النصب ولا يعدل عن عملها النصب لغيره كالاتباع إلّا لنكتة كالمشاكلة؛ ولا مشاكلة هنا لأن المبدل منه سواء كان الضمير المستتر في الخبر أو اسم لا باعتبار المحل لم يظهر فيه إعراب. (قوله: والذي يقتضيه النظر الخ) حاصله أن الذي يقتضيه النظر امتناع نصب الاسم الكريم على الاستثناء، وامتناع رفعه أيضا على البدلية سواء جعل بدلا من الضمير المستتر في الخبر أو من اسم لا باعتبار محله قبل دخول الناسخ يتعين رفعه على الخبرية كما هو القول الثاني من أقوال الرفع الخمسة المتقدمه.

والحاصل أنه ذكر للنصب توجهين فأبطل فيما مر أحدهما وهو الوصفية وأبطل هنا الثاني وهو النصب على الاستثناء، وذكر أن للرفع خمسة أوجه أبطل فيما تقدم منها ثلاثة وهي ما عدا البدلية والرفع على الخبرية ثم أبطل هنا البدلية فتعين فيه الرفع على الخبرية، وقوله: والذي يقتضيه النظر أي السديد، فحذف الصفة للعلم بها أو أن أل للكمال، وإلا فما قاله غيره مما اقتضاه النظر أيضا، إلا أن ما قاله نظر في المقصود من الكلمة المشرفة ودلالتها على وجه أكمل ومتفق عليه، بخلاف نظر غيره ثم إن هذا الذي ذكره هنا بيان لما اختاره أولاً حيث قال: ويظهر لي إنه أرجح من القول بالبدلية. (قوله: أن النصب) أي على الاستثناء، (وقوله: بل ولا البدل) أي بل ولا يجوز فيه الرفع على البدلية.

(قوله: وتقرير ذلك الخ) أي تقرير إبطال النصب والبدلية.

وحاصله أن الاستثناء إما من كلام تام موجب، وإما من كلام تام غير موجب، وإما من كلام غير تام وغير موجب، فالأقسام ثلاثةٌ: وفي القسم الثالث إما أن يلاحظ المستثنى منه المقدر أو لا يلاحظ، وإنما يلاحظ أن ما بعد إلا هو المعمول لما قبلها، فمثال القسم الأول: قام القوم إلا زيداً، ومثال الثاني: ما قام القوم إلا زيد، ومثال الثالث: ما قام إلا زيدٌ، والقسم الأول وهو قام القوم إلا زيدا معناه: أن القوم ثبت لهم القيام وزيد انتفى عنه، لأن الاستثناء من الإثبات نفي، والقسم الثاني وهو ما قام القوم إلا زيدٌ معناه: انتفى القيام عن القوم وثبت لزيد، وهذا كله بناء على أن الاستثناء من النفي إثبات وعكسه، فهو أي الاستثناء مفيد للحصر في القسمين، وأما على القول بأن ما بعد إلا مسكوت عنه فلا حصر فيهما.

والحاصل أن القسم الأول وهو الاستثناء من الكلام التام الموجب، والقسم الثاني وهو الاستثناء من الكلام التام غير الموجب في إفادة كل منهما الحصر خلاف، وأما القسم الثالث وهو قولك ما قام إلا زيد إن لاحظت المستثنى منه المقدر جرى فيه الخلاف الجاري في القسم الثاني من أنه هل يفيد الحصر أم لا، وإن لم تلاحظ المقدر بل لاحظت أن زيداً فاعل قام كان مفيداً للحصر قولاً واحداً، وصار زيد مرفوعا على الفاعلية وانتفى النصب على الاستثناء والرفع على البدلية، فكذا يقال في لا إله إلا الله إن جعل إلا الله خبرا صار بمنزلة جعل زيد من قولك ما قام إلا زيد فاعلا فيفيد الحصر باتفاق، وإن جعل إلا الله بالرفع بدلا أو بالنصب على الاستثناء تعين ملاحظة المستثنى منه المقدر، فيكون بمنزلة ما قام إلا زيد ملاحظا أن المستثنى منه مقدر، وتقدم أن في إفادته الحصر قولين فتحصل أنه إذا جعل إلا الله خبرا أفاد الحصر اتفاقا، وإن جعل بدلا أو نصب على الاستثناء كان في إفادة الحصر خلاف، وحينئذ فيتعين الرفع على الخبرية ليكون مفيدا للحصر باتفاق، هذا حاصل ما قاله ناظر الجيش موجها به ما اختاره من تعين الرفع على الخبرية وامتناع النصب على الاستثناء وامتناع البدلية رفعت أو نصبت. (قوله: وذلك) أي وبيان ذلك أي وبيان إخراج ما بعدها مما أفاده الكلام الذي قبلها. (قوله: ولم يكن شاركهم) الواو للحال، وقوله فيما أسند إليهم أي وهو القيام. (قوله: ومن ثم) أي من هنا أي من أجل إخراج إلا لما بعدها مما يفيده الكلام

كان نحو هذا التركيب مفيداً للحصر، مع أنها للاستثناء أيضا، لأن المذكور بعد إلا لا بد أن يكون مخرجا من شيء قبلها، فإن كان ما قبلها تاما لم يحتج إلى تقدير، وإلا فيتعين تقدير شيء قبل إلا حتى يحصل الإخراج منه، وإنما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى، فتبين من هذا المعنى الذي قلناه أن المقصود في الكلام الذي ليس بتام إنما هو إثبات الحكم المنفي قبل إلا لما بعدها، وأنَّ الاستثناء

ليس بمقصود، ولهذا اتفق النحاة على أن المذكور بعد إلا في نحو ما قام إلا زيد معمول للعامل الذي قبلها، ولا شك أن المقصود من هذا التركيب الشريف أمران: وهما نفي الألوهية عن كل شيء سوى الله، وإثباتها لله تعالى كما تقدم، وإذا كانت إلا مسوقة لمحض الاستثناء لا يتم هذا المطلوب، سواء نصبنا أو أبدلنا، وذلك أنه لا ينصب ولا يبدل إلا إذا كان الكلام الذي قبل إلا تاماً، ولا يتم إلا بتقدير خبر محذوف، وحينئذ ليس الحكم بالنفي على ما بعد إلا في الكلام الموجب، وبالإثبات في غير الموجب مجمعاً عليه، إذ لا يقول بذلك إلا من مذهبه أن الاستثناء من الإثبات نفي، ومن النفي إثبات، ومن ليس مذهبه ذلك يقول إن ما بعد إلا مسكوت عنه، فكيف يكون قول لا إله إلا الله توحيداً.

[حاشية الدسوقي]

قبلها. (قوله: كان نحو هذا التركيب) أي قام القوم إلا زيداً، وما قام القوم إلا زيداً، وكان الأولى أن يقول كان كل من هذين التركيبين. (قوله: مفيداً للحصر) أي على أحد القولين من أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، وأما على القول بأن ما بعد إلا مسكوت عنه فلا يكون واحد من التركيبين مفيداً للحصر كذا قرر شيخنا العدوى كلام الشارح، وقال الشيخ الملوى كأن في كلام ناظر الجيش نقصا لأن قوله ومن ثم قال الخ لا يترتب على ما قبله، وكأنه قال وأما في الكلام الناقص فالمقصود إثبات ما قبل إلا لما بعدها نحو ما قام إلا زيد، ومن ثم الخ وعلى هذا فالمراد بهذا التركيب ما قام إلا زيد. (قوله: مع أنها للاستثناء أيضا) أي كما أفادت الحصر، والضمير في "أنها" لـ "إلا".

(قوله: لأن المذكور الخ) علة لقوله مفيد للحصر. (قوله: فإن كان ما قبلها تاما) أي سواء كان موجباً، كالمثال الأول أو منفيا كالمثال الثاني. (قوله: وإلا فيتعين الخ) أي وإلا بأن كان غير تام كما في ما قام إلا زيد. (قوله: حتى يحصل الإخراج منه) حتى تعليلية أي لأجل أن يحصل الإخراج منه. (قوله: وإنما أحوج لهذا التقدير تصحيح المعنى) كان الأولى أن يقول وإنما أحوج لهذا التقدير رعاية حق الاستثناء لأن الأصل في إلا الإخراج من شيء، يعني وهذا المقدر ليس ملتفتا له في نفس الأمر، وإنما الملتفت له ثبوت الحكم لما بعد إلا، هذا كلامه وكان الأحسن أن يفصل كما قلنا بأن يقول وإن كان غير تام وغير موجب تارة يلاحظ المستثنى منه المقدر فيجري فيه ما جرى في التام غير الموجب، وتارة لا يلاحظ ذلك المقدر وحينئذ يفيد الحصر اتفاقاً. (قوله: فتبين من هذا) أي من قوله وإنما أحوج لذلك تصحيح المعنى أي ان المحوج للقدر هو رعاية القاعدة في إلا من أنها تخرج شيئا من شيء، وليس منظوراً له في نفس الأمر بل المنظور له إثبات الحكم لما بعد إلا وهو عين الحصر، وأما الاستثناء وهو الإخراج من ذلك المقدر فهو غير مقصود. (قوله: ولهذا) أي ولكون الاستثناء غير مقصود. (قوله: معمول للعامل الخ) أي ولم يجعل المعمول له المستثنى منه المقدر لما علمت من أنه غير ملتفت إليه، وإن كان يقدر رعاية لحق الاستثناء. (قوله: من هذا التركيب) أي وهو لا إله إلا الله. (قوله: أمران وهما نفي الألوهية الخ) فيه أنه إن دل دليل من صاحب الشرع على ما قاله من أن المقصود من الكلمة المشرفة الأمران المذكوران أو ثبت ذلك بالإجماع فمسلمٌ، وإلا فلقائل أن يقول المقصود منها إنما هو الأمر الأول لأن المقصود بها الرد على عبدة الأصنام في ادعاء ألوهيتها، وأما الأمر الثاني فلم ينكروه، ويؤيده تقديم النفي فيها فإن للتقديم مزية وذلك يؤذن بأهميته، وإلا كان يكتفي فيها بتقديم الإثبات بأن يقال الله إله لا غيره. (قوله: لمحض الاستثناء) أي الاستثناء الخالص عن افادة الحصر، وذلك فيما عدا الخبرية والفاعلية فيصدق بالبدلية. (قوله: لا يتم هذا المطلوب) أي وهو الحصر، أعني نفي الألوهية عن غير الله، وإثباتها لله، بل إنما يستفاد نفي الألوهية عن غير الله فقط، وأما إثباتها لله ففيه خلاف، فقوله لا يتم أي باتفاقٍ، فلا ينافي أنه يتم على أحد القولين بخلاف ما لو أعربناه خبرا فيتم المطلوب اتفاقاً. (قوله: ليس الحكم بالنفي) أي الذي هو الحصر المطلوب. (قوله: مسكوت عنه) أي مسكوت عن حكمه فلم يحكم عليه بشيء، فالكلام على حذف مضاف، وسبب الخلاف هو أن الإخراج بإلا هل هو من المحكوم به كالقيام مثلاً أو من الحكم، قال بالأول الجمهور، وقال بالثاني الحنفية، وعليه يكون ما بعد إلا مُخرجا عن حكم المتكلم، فيكون مسكوتا عن حكمه، مثلاً الكلمة المشرفة

فيها الحكم على ما قبل إلا بنفي وجود الهية غيره تعالى، ومن يقول بأن الاستثناء من النفي إثبات يقول بثبوت إلهيته تعالى من الكلمة المشرفة، لأن نقيض النفي الإثبات، ومن يقول ما بعد إلا لم يحكم عليه كان مسكوتا عنه بالنسبة إلى نقيض ما قبلها، ويحتمل أن لا يحكم عليه. (قوله: فكيف يكون الخ) أي فلا

قلت: فيه نظر لأنه يكون توحيداً بحسب دلالة العرف، وبأنه لأنزاع في ثبوت الإلهية لمولانا جل وعز لجميع العقلاء، وإنما كفر من كفر بزيادة إله آخر، فنفي ما عداه تعالى من الآلهة على هذا هو المحتاج إليه، وبه يحصل التوحيد، فتأمله.

ثم قال ناظر الجيش: بناء منه على ما ظهر له من البحث الذي اعتراضناه فتعين أن تكون إلا في هذا التركيب مسوقة لقصد إثبات ما نفي قبلها لما بعدها، ولا يتم ذلك إلا بأن يكون ما قبلها غير تام، ولا يكون غير تام إلا بأن لا يقدر قبل الأخير محذوف، وإذا لم يقدر خبر قبلها وجب أن يكون ما بعدها هو الخبر، هذا هو الذي تركن النفوس إليه، وقد تقدم تقرير صحة كون الاسم المعظم في هذا التركيب هو الخبر.

قلت: كلامه هذا يقتضي أن الخلاف في كون الاستثناء من النفي إثباتا أم لا لا يُدخل الاستثناء المفرغ، وظاهر كلام الرازي وكثير من الأصوليين دخول ذلك الخلاف فيه، ولهذا أوردوا على القائل بأن الاستثناء من النفي ليس بإثباتٍ أنه يلزم على هذا أن لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة، وأجيب بما ذكرناه من النظر قبل في بحث ناظر الجيش، هذا آخر ما يتعلق بفصل إعراب هذه الكلمة الشريفة على الاختصار، وبالله تعالى التوفيق.

وأما معنى هذه الكلمة فلا شك أنها محتوية على نفي وإثبات،

[حاشية الدسوقي]

يكون لا إله إلا الله مفيدا للتوحيد أي باتفاقٍ، لأنه على القول بأن الاستثناء من النفي لا يفيد الإثبات يصير ما بعد إلا غير محكوم عليه بشيء البتة، وقد أجمعوا على أن لا إله إلا الله مفيدة للتوحيد الذي هو ثبوت الألوهية لله ونفيها عما سواه.

والحاصل أنه على الاستثناء يلزم أن يكون في إفادة لا إله إلا الله التوحيد خلافٌ والحال أنه مجمع على إفادتها للتوحيد، والصواب أن يجعل الاستثناء مفرغاً، وما بعد إلا خبرا كما صححه ناظر الجيش. (قوله: قلت وفيه نظر) قد تقدم أن إلا في لا إله إلا الله إن جعلت لمحض الاستثناء فلا يكون الكلام مفيداً للمطلوب، وهو ثبوت الألوهية لله ونفيها عن غيره، سواء نصبنا أو أبدلنا، إلا على قول من يقول إن الاستثناء من النفي إثباتٌ، لا على قول من يقول إن ما بعد إلا مسكوت عنه، وحينئذ فلا تكون لا إله إلا الله مفيدة للتوحيد اتفاقاً، والحال أنها مفيدة للتوحيد إجماعاً.

وحاصل هذا النظر أن ما ذكرته من أن لا إله إلا الله لا تفيد الحصر المطلوب إلا على أحد القولين هذا بالنظر للغة، وأما بالنظر للعرف فهي مفيدة للحصر اتفاقاً، ولا يلزم من عدم دلالتها على التوحيد لغةً عدم دلالتها عليه في عرف الشرع، على أنه لا يحتاج للحصر لأن إثبات الألوهية لله هذا أمر مسلم لا نزاع فيه، ولا يحتاج لإفادة الكلمة الشريفة له.

(قوله: بحسب دلالة العرف) أي فالعرف نقلها من معناها اللغوي الذي هو نفي الألوهية عن غيره تعالى لمعنى آخر وهو الإثبات والنفي معاً، وهذا البحث للدماميني في كلام ناظر الجيش. (قوله: وإنما كفر من كفر) أي من المشركين، وقوله بزيادة إله أي بتجويزهم التعدد في حقيقة الإله، وأنه لا يمتنع أن يوجد منها أفرادٌ. (قوله: فنفي ما عداه) مبتدأ، وقوله هو المحتاج إليه خبره. (قوله: وبه) أي بنفي ما عداه تعالى المضموم لثبوت الألوهية لمولانا الحاصل عند جميع العقلاء يحصل التوحيد، وفي قوله جميع العقلاء تعريض بالمعطلة الذين يعطلون المصنوع عن الصانع، وأنهم كالجانين لمخالفتهم للأدلة العقلية، لأنه لو حدث الممكن بنفسه بدون صانع لزم اجتماع الضدين الرجحان والمساواة، وهو باطل. (قوله: اعترضناه) أي بقوله: قلت وفيه نظر. (قوله: فتعين الخ) أي وإذا بطل كون إلا في لا إله إلا الله لمحض الاستثناء لما يلزم عليه أن لا إله إلا الله لا تفيد التوحيد اتفاقاً تعين الخ. (قوله: مسوقة الخ) أي فهي أداة حصر ملغاة ليست للإخراج، وأشار بهذا إلى أن المقصود بها قصر الألوهية المنفية قبل إلا لما بعدها، وهو الاسم الأعظم بعد نفيها عن غيره، فتكون من

قصر الصفة على الموصوف، قصر إفراد رداً على من زعم الشركة في الألوهية. (قوله: قلت كلامه الخ) هذ بحث من الشارح مع ناظر الجيش وحاصله أن المأخوذ من كلام ناظر الجيش المتقدم أن الخلاف في ما قام إلا زيدٌ، أي هل هو يفيد الحصر أوْ لا إنما هو إذا لوحظ المقدر، أما لو جُعل زيدٌ فاعلاً فلا خلاف في إفادته القصر، فرد الشراح عليه بأن الخلاف جار فيه أيضاً، فكما أنه جار في غير المفرغ جارٍ في المفرغ.

(قوله: أم لا) أي أو ليس الاستثناء من النفي إثباتا بل ما بعد إلا مسكوتٌ عنه لم يحكم عليه بشيء. (قوله: وظاهر كلام الرازي الخ) إنما عبر بظاهر لأن كلامه ليس نصاً في المراد، بل محتمل. (قوله: ولهذا) أي ولأجل كون الخلاف عاماً في المفرغ وغيره أوردوا أي اعترضوا على القائل بأن الاستثناء من النفي ليس بإثبات بل ما بعد إلا مسكوت عن حكمه بأنه يلزم على ذلك أنه لا يحصل التوحيد بكلمة الشهادة مع أنه يحصل بها التوحيد اتفاقاً، فقد أطلقوا في الاعتراض ولم يخصوه بما إذا كان الاستثناء من الكلام التام، فإطلاقهم ظاهر في أنه لا فرق بين المفرغ وغيره في جريان الخلاف خلافاً لما يفيده كلام ناظر الجيش من أن الخلاف في غير المفرغ فقط.

(قوله: وأجيب) أي عن إيرادهم (قوله: بما ذكرناه من النظر) أي من إفادتها للتوحيد اتفاقاً بالنظر لعرف الشرع لا بالنظر للغة. (قوله: محتوية على نفي) وهو لا إله وقوله وإثبات أي وهو إلا الله

فالمنفي كل فرد من أفراد حقيقة الإله غير مولانا جل وعز، والمثبت من تلك الحقيقة فرد واحد وهو مولانا جل وعز، وأتى بإلا لقصر حقيقة الإله عليه تعالى بمعنى أنه لا يمكن أن توجد تلك الحقيقة لغيره تعالى لا عقلا ولا شرعا، وحقيقة الإله هو الواجب الوجود المستحق للعبادة، ولا شك أن هذا المعنى كلي أي يقبل بحسب مجرد إدراك معناه أن يصدق على كثيرين، لكن البرهان القطعي دل على استحالة التعدد فيه، وأن معناه خاص بمولانا جل وعز فقط، فالاسم المعظم المذكور بعد حرف الاستثناء ليس هو بمعنى الإله، فيكون كلياً، بل هو جزئي عَلَمٌ على ذات مولانا جل وعز، لا يقبل معناه التعدد ذهنا ولا خارجاً، ولو كان معنى الله كمعنى الإله لزم استثناء الشيء من نفسه، ولزم أن لا يحصل توحيد من هذه الكلمة المشرفة، وكذا لو كان معنى الإله جزئيا مثل الاسم الأعظم لزم أيضا استثناء الشيء من نفسه، والتناقض في الكلام بإثبات الشيء ثم نفيه.

والحاصل أن المعاني المقدرة عقلا في هذه الكلمة باعتبار معنى المستثنى منه والمستثنى أربعةٌ، ثلاثة منها باطلةٌ، والرابع ينقسم قسمين: أحد قسميه باطل، والآخر هو الذي يصح من الأقسام كلها، فالثلاثة الباطلة أن يكونا جزئيين أو كليين، أو الأول جزئيا والثاني

[حاشية الدسوقي]

(قوله: فالمنفي كل فرد الخ) أي بطريق اللزوم وإلا فالمنفي منصب على الحقيقة يستلزم نفيها نفي كل الأفراد كما يدل عليه قوله الآتي والمثبت من تلك الحقيقة، ولم يقل والمثبت من تلك الأفراد فردٌ واحدٌ، ولو قال الشارح فالمنفي حقيقة الإله من حيث تحققها في كل فرد غير الله المثبت من تلك الحقيقة المنفية فرد واحد كان أظهر. (قوله: لقصر حقيقة الإله الخ) أي الواجب الوجود المستحق للعبادة، أي فهو من قصر الصفة على الموصوف قصر إفراد ردا على المشركين المعتقدين للشركة، فالألوهية صفة، والمولى موصوف بها، ويمكن أن يجعل القصر هنا من قصر التعيين، ومن قصر القلب أيضاً، فقصر التعيين نظرا لمن يتردد في الإله هل هو الله أو غيره كاللات والعزى مثلاً، وقصر القلب نظراً لمن يعتقد أن الإله فرد آخر غير الله، ثم إن قوله لقصر حقيقة الخ ظاهر في أن الاستثناء مفرغ، وهو خلاف ما قاله في صدر فصل الإعراب، من أن الكلام على تقدير موجود أو في الوجود، إلا أن يقال ما هناك على قول، وما هنا على قول أخر. (قوله: لا عقلاً ولا شرعاً) أي لا بالدليل العقلي ولا بالدليل الشرعي، لأن كلا منهما يدل على أن الإله واحدٌ، والشرعي يدل على أنه هو الله. (قوله: وحقيقة الإله) أي مفهومه وتعريفه الرسمي، وليس المراد مفهومه الذاتي، لأنه مجهول لنا لا يمكن وقوفنا واطلاعنا عليه، وأيضا وجوب الوجود واستحقاق العبادة خارجان عنه يفيدان تمييزه. (قوله: بحسب مجرد إدراك معناه) أي بحسب إدراك معناه المجرد عن دليل الوحدانية. (قوله: أن يصدق الخ) أن وما دخلت عليه مؤولة بمصدر مفعول لقوله يقبل. (قوله: القطعي)

وصف كاشف، لأن البرهان لا يكون إلا قطعيا أي مقطوعا بمقدماته، فالوصف لبيان الواقع، أو أنه أتى به دفعا لما يتوهم أن المراد بالبرهان الدليل. (قوله: فيكون كليا) تفريع على المنفي أي حتى يكون كلياً.
(قوله: لا يقبل معناه التعدد ذهنا ولا خارجا) أما عدم قبوله التعدد خارجا فلقيام برهان التمانع على ذلك، وأما عدم قبوله ذهنا فلكونه جزئيا، والجزئي يمنع تصوره من صدقه على كثيرين، إن قلت التصور حضور الصورة في الذهن، والباري جل وعلا لا صورة له، أجيب بان المراد أنه لا يقبل التعدد ذهناً على تقدير تصوره. (قوله: ولو كان معنى الله كمعنى الإله) أي بأن كان الله كليا معناه الواجب الوجود المستحق لجميع العبادة. (قوله: لزم استثناء الشيء من نفسه) أي ولزم أيضا التناقض بسبب نفي الإله ثم إثباته، ولزم أن لا يحصل التوحيد بالكلمة المشرفة، وهذه اللوازم الثلاثة إذا جعل كل من الإله والله كلياً، وأما إذا جعل كل منهما جزئيا لزم الأمران الأولأن دون الثالث لحصول التوحيد بالكلمة المشرفة حينئذٍ، لأنه أثبت الفرد المعبود بحق بقوله إلا الله. (قوله: ولزم أن لا يحصل توحيد) وجه لزومه هو أن الإله إذا كان كليا فالكلى يحتملُ الكثرة، فلا تفيد الكلمة أن المتكلم بها موحد. (قوله: لزم أيضا استثناء الشيء من نفسه) فيه أن الكلام إن كان تاما بتقدير موجود أو في الوجود فالاستثناء ليس من إله وإنما هو من الضمير في الخبر، وإن كان مفرغا فلاستثناء من مقدر أحوجَ إليه رعايةُ حق الاستثناء، فأين استثناء الشيء من نفسه، وأجيب بأن الضمير في المعنى عين مرجعه، ووجه بطلان اللازم الذي هو استثناء الشيء من نفسه ما فيه من التنافض بسبب نفي الشيء ثم إثباته.
(قوله: والتناقض في الكلام) يحتمل أن يكون العطف للتفسير، ويحتمل أنه ليس للتفسير، وأن وجه امتناع استثناء الشيء من نفسه هو أنه لا يفيد، وسبب عدم الإفادة التناقض. إن قلت هل التناقض هنا بين مفردين أو بين قضيتين، قلت بين قضيتين إحداهما مذكورة، والأخرى نابت "إلا" منابها، كما تنوب لفظة نعم عنها، وكأنه قيل: لا إله موجود إلا إله موجود، واعلم أن التناقض إنما يلزم على قول من يرى أن الاستثناء من النفي إيجابٌ، أما على قول من يرى أن ما بعد إلا مسكوت عنه فلا يلزم عليه التناقض. (قوله: ثم نفيه) ثم هنا للترتيب في الإخبار، وإلا فالنفي في الكلمة المشرفة سابق على الإثبات (قوله: أو الأول جزئيا والثاني كلياً، والرابع عكس الثالث وهو أن يكون الأول كليا والثاني جزئيا، فإن كان المراد بالكلي الذي هو الإله مطلق المعبود لم يصح لما يلزم عليه من الكذب لكثرة المعبودات الباطلة، وإن كان المراد بالإله المعبود بحق صح، فإذاً لا يصح من هذه الأقسام كلها إلا أن يكون إله كليا بمعنى المعبود بحق، والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه، والمعنى على هذا لا مستحق للعبودية له موجود أو في الوجود إلا الفرد الذي هو خالق العالم جل وعلا، وإن شئت قلت في معنى الإله: هو المستغني عن كل ما سواه، والمفتقر إليه كل ما عداه، وهو أظهر من المعنى الأول وأقرب منه، وهو أصل له لأنه لا يستحق أن يعبد أي يَذِلَّ له كل شيء إلا من كان مستغنياً عن كل ما سواه، ومفتقرا إليه كل ما عداه، فظهر أن العبارة الثانية أحسن من الأولى،

[حاشية الدسوقي]
كليا) بطلان هذا القسم من حيث الاستثناء المستغرق، ومن حيث إنه لا يحصل معه توحيد. (قوله: لما يلزم عليه من الكذب) قد يجاب بأن هذا القائل نزل تلك المعبودات منزلة العدم، فالأولى في رد هذا القسم أن يقال إنه يلزم عليه عدم تعيين المثبت هل هو معبود بحق أو باطل. (قوله: وإن كان المراد الخ) ما ذكره من أن الإله معناه المعبود بحق تفسير له بحسب المقام، وأما بحسب الوضع فمعناه المعبود مطلقا لأنه مأخوذ من أله إذا عبد كما مر. (قوله: والمعنى على هذا) أي على كون الإله كليا معناه المعبود بحق، والاسم المعظم علم للفرد الموجود منه، والجار والمجرور في قوله له متعلق بالعبودية، لأنه مصدر بمعنى الخضوع له. (قوله: موجود أو في الوجود) إشارة لخبر لا، وإنما قدره من مادة الوجود ولم يقدره من مادة الإمكان كممكن أو في الإمكان لأنه المفيد لوجود الله دون الثاني، وقد مر ما يتعلق بذلك، وعلم مما ذكره الشارح من المعنى أن الاستثناء في الكلمة المشرفة متصل لأن المستثنى بعض ما تناوله مفهوم المستثنى منه وهو إله، لكن المفهوم لا بحسب الوضع بل بحسب المقام، وهو الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد. وأما القول بأن الاستثناء هنا لا يتصف بالاتصال ولا بالانقطاع فلا وجه له، فإن كان لتوهم أنه لا يقال إن المستثنى بعض المستثنى منه فقد صرحوا

قاطبة بتجويز البدلية وأنه بدل بعض، والمراد أنه بدل بعض من مفهوم المستثنى منه، ولو نظر لمثل هذا لمنع إطلاق لفظ الاستثناء لأن معناه الإخراج، وهو فرع لقبول الدخول، فاعرف الحق ولا تصغ لكل ما يقال. اهـ يس.
(قوله: وإن شئت قلت) يحتمل أن يكون كل من التفسيرين للكلمة المشرفة مبنيا على كون الإله معناه المعبود بحق، فيكون قوله وإن شئت قلت في معنى الإله الخ أي بناء على أن الإله معناه المعبود بحق، وعلى هذا الاحتمال فالتفسير الأول أقرب إلى المعنى، لأن الإله مأخوذ من أله إذا عبد، والتفسير الثاني تفسير باللازم لأنه يلزم من كونه مستحقا للعبادة استغناؤه عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه، ويحتمل أن يكون التفسير الثاني مبنيا على معنى آخر للإله وهو السيد المرتفع عظيم الشأن، أخذا من قولهم لاه يلوه إذا ارتفع، ويقال لاهت الشمس إذا ارتفعت، ولا شك أن لازم ذلك الاستغناء عن الغير وافتقار الغير إليه.
والحاصل أن الإله إن أخذ من إله إذا عبد كان معنى الإله المعبود بحق، وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقي لا مستحق للمعبودية بحق إلا الله، وكان المعنى الثاني وهو لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه إلا الله تفسيراً باللازم، وإن أخذ الإله من لاه إذا ارتفع كان معنى الإله المرتفع عظيم الشأن، وكان معنى الكلمة المشرفة المطابقي لا سيد مرتفع عظيم الشأن إلا الله، وكان المعنى الثاني وهو لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقر إليه كل ما عداه تفسيرا باللازم. (قوله: وهو أظهر من المعنى الأول وأقرب منه) أي باعتبار اندراج العقائد تحته بخلاف المعنى الأول، فإنَّ أخذ العقائد منه فيه خفاء، وإن كان يصح أيضاً، لأن العبادة ترجع للتذلل والخضوع والافتقار إليه، إما بلسان الحال أو بلسان المقال، وسيأتي التنبيه على أنه يصح أخذ العقائد كلها من الافتقار إليه تعالى. (قوله: وهو أصل له) أي والمعنى الثاني أصل للأول لأنه لا يستحق الخ، وقد يقال ما ذكره في توجيه الأصالة قد يدعى عكسه أيضا فيقال لا يستغني عن كل ما سواه ويفتقر إليه كل ما عداه إلا من استحق ان يعبد أي، يذل له كل شيء، لأن ذِلَّةَ كل شيء له تستلزم استغناءه والافتقار إليه.
فإن قلت: المراد من الكلمة المشرفة الرد على المشركين عبدة الأصنام والأوثان، والتنبيه على خطئهم في عبادتها، وذلك لا يحصل بهذا المعنى الذي اختاره المصنف للكلمة المشرفة، نعم يحصل الرد على التفسير الأول. قلت الاستغناء الذي فسر به المصنف لازم لمعنى الإله، سواء قلنا إنه المعبود بحق أو قلنا إنه المرتفع عظيم الشأن، فيكون من باب الكناية، ويجوز فيها إرادة اللازم والملزوم، فإذا أريد نفي وجود الإله غير الله مع لازمه وهو الاستغناء والافتقار المذكوران حصل الرد على المشركين في ادعائهم إلهية أصنامهم، وصح ما قاله المصنف.
(قوله: أحسن من الأولى) أي من حيث إنها أظهر وأقرب منها من اندراج العقائد تحتها، فقوله وبها يجلي
وبها يجلي اندراج جميع عقائد الإيمان تحت هذه الكلمة الشريفة، ويتسع بها صدر المؤمن لفيضان أنوار المعارف، ويكون على ساحل النجاة والأمن من كل خبط وقع في معنى هذه الكلمة المشرفة، ويدخل الضعيف والقوي في روضة هذه الكلمة المشرفة يمرح في أزهارها، ويتنزه في سلسبيل أنهارها، ويجتنى من ثمار معارفها، ويسمع من تغريد أطيار هدايتها ما كتب له، ولهذا اخترنا في أصل العقيدة التفسير بها لهذه الكلمة المشرفة، قال المقترح في الأسرار العقلية في معنى هذه الكلمة المشرفة ما نصه: ولفظ الاستثناء في الحقيقة ليس جاريا على ظاهر ما يفهمه كل قاصر

[حاشية الدسوقي]
الخ عطف علة على معلول (قوله: وبها) أي بالعبارة الثانية (قوله: لفيضان الخ) أي لكثرة المعارف الشبيهة بالأنوار الحاصلة في قلبه منها، وقوله ويتسع أي اتساعا معنويا لأنه عند حصول المعارف أي العقائد في قلبه من ذلك المعنى ويصير قلبه متسعا، فالمراد بصدره قلبه. (قوله: على ساحل النجاة) شبه النجاة بحر على طريق المكنية، والساحل تخييل. (قوله: والأمن من كل خبط الخ) أي ويكون على ساحل الأمن، وظاهره أن الناس اختلفوا في معنى هذه الكلمة المشرفة، فمنهم من أصاب في بيان معناها، ومنهم من أخطأ، قال السكتاني: لم أعرف هذا الخبط فانظره، وقال شيخنا لم يتبين لنا ولا لأشياخنا هذا المعنى الذي وقع فيه الخبط، لكن المصنف مطلع وثقة، وقال الملوى لعله أراد به القول بأن المنفي مطلق المعبود، وما ينشأ عنه من الفساد كما يأتي قريباً، في بيان كلام المقترح. (قوله:

ويدخل الضعيف والقوى) عطف على قوله يجلي أي وبها يدخل الضعيف الخ، المراد بالقوي شديد الفهم، والمراد بالضعيف ضعيف الفهم، لا بليد الطبع جداً، لن البليد لا يدخل في روضة هذه الكلمة المشرفة المصور بالمعنى الذي اختاره، لأن دلالته على العقائد بالالتزام، والبليد جدا لا يتفطن لأخذ اللوازم من الملزومات، بخلاف ضعيف الفهم الذي هو غير بليد فإنه قد يتفطن.

والحاصل أن المعنى الثاني يشترك في فهم العقائد منه من كان شديد الفهم ومن كان ضعيفه بخلاف المعنى الأول، فإن أخذ العقائد منه إنما يكون لمن هو قوي الفهم. (قوله: في روضة) المراد بالروضة المعنى الثاني الذي اختاره، والمراد بدخول القوي والضعيف في معنى هذه الكلمة المشرفة فهمهما العقائد من معناها المذكور. (قوله: يمرح) أي كل منهما، وقوله في أزهارها والمراد بأزهارها التجليات والمعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها، فشبه المعارف بالأزهار بجامع الرغبة في كلٍ، واستعارها لها استعارة مصرحةً.

(قوله: في سلسبيل أنهارها) المراد بأنهارها المعارف والتجليات، وإضافة سلسبيل للأنهار من إضافة المشبه به للمشبه، والسلسبيل عين في الجنة، فشبه المعارف الناشئة من كثرة ذكرها وفهم معناها بتلك العين. (قوله: من ثمار معارفها) أي من معارفها الشبيهة بالثمار، ويحتمل أنه شبه العظيم من المعارف بالثمار، واستعار الثمار لها على طريق الاستعارة المصرحة. (قوله: من تغريد الخ) التغريد بالغين المعجمة أصوات الطيور المطربة، وإضافة أطيار للهداية من إضافة المشبه به للمشبه وكأنه قال ويسمع من صوت هدايتها المطرب الشبيه بالأطيار، والحاصل أنه شبه الهداية بالأطيار، ولا حظ أن الهداية لها صوت يشبه صوت الأطيار. (قوله: ما كتب له) يتنازعه العوامل الأربعة قبله، وهي يمرح ويتنزه ويجتني ويسمع، والمراد بالكتابة التقدير أي يمرح كل منهما في أزهارها القدر الذي كتب له، ويتنزه كل منهما في أنهارها الشبيهة بالسلسبيل القدر الذي كتب له، وكذا يقال في الباقي.

(قوله: ولهذا) أي ولأجل كون العبارة الثانية أحسن من الأولى، ويصح تعلقه بقوله يدخل الخ أي ولأجل دخول القوى والضعيف في ذلك المعنى (قوله: قال المقترح) بفتح الراء كنيته أبو العزى، ولقبه تقي الدين، وقيل فيه المقترح لأنه كان يحفظ كتاباً في الجدل يقال له المقترح، فلقبه الطلبة بذلك لملازمته له، والأسرار العقلية اسم عقيدة له استنبط فيها العقائد من كلمات خمس وهي: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم. (قوله: ولفظ الاستثناء الخ) القصد بهذا الكلام دفع ما يتوهمه القاصر من التناقض في الاستثناء، لن ظاهره نفي كل فرد من أفراد الإله، وإخراج الفرد الواحد بعد أن شمله النفي الذي قبل أداة الاستثناء، وهذا باطل إذ يلزم منه كون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافراً لنفيه كل إله لأنه تعطيل، وكونه مؤمنا لتداركه ذلك بإثبات الفرد الواحد الذي هو خالق العالم لإتيانه بأداة الاستثناء، وذلك أي كون المتلفظ بالكلمة المشرفة مؤمنا كافراً باطل باجماع، لأن القصد بها الإيمان فقط لا الكفر والإيمان، وإلا كان كل متلفظ مرتداً تائباً، ويجري عليه أحكام الارتداد بحيث تبين زوجته ولا ترجع

من أنه نفي وإثبات، إذ يلزم منه هنا كفر وإيمان، وقد قال الفقهاء إن المقر بعشرة إلا ثلاثة مقر بسبعة لا بعشرة، وينفي منها ثلاثة إذ يلزم أن لا يقبل منه ذلك، نعم للسبعة عبارتان سبعة وعشرة إلا ثلاثة، لكن صيغة النفي أبلغ في إفادة معنى الوحدانية، إذ يلزم منه نفي الكمية المتصلة والمنفصلة اهـ.

قلت: يعنى بالكمية المتصلة التركيب في ذات الإله جل وعلا، وبالكمية المنفصلة وجود إله ثان منفصل مماثل، وما ذكره من المعنى لدفع التناقض في الاستثناء لا يتعين؛ إذ قد اختلف علماء الأصول في تقرير المعنى في نحو عشرة إلا ثلاثة، فقال الأكثرون المراد بعشرة إنما هو سبعة، وإلا ثلاثة قرينة دالة على إرادة السبعة، والاستثناء يوضح أن المراد من المتكلم السبعة فنطقه بالعشرة إرادة للجزء باسم الكل، وقال القاضي أبو بكر: المجموع وهو عشرة إلا ثلاثة بإزاء سبعة، كأنه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة، ومركب وهو عشرة إلا ثلاثة، وهذا القول الذي اختاره المقترح في كلمة الوحدانية.

[حاشية الدسوقي]

له إلا بعقد جديد، وبحيث يحكم بإحباط عمله، ولا يقول بذلك أحدٌ، فدل ذلك على أن ذلك الظاهر غير مراد، وستسمع المراد منه. (قوله: من أنه نفي) أي لجميع الآلهة، (وقوله: وإثبات) أي لفرد منها بعد أن شمله النفي قبل أداة الاستثناء. (قوله: إذ يلزم) أي

من جريانه على ظاهره، وقوله هنا أي في لا إله إلا الله. (قوله: كفرٌ وإيمان) أي لأن قوله لا إله يفيد الكفر، لأنه نفي لجميع أفراد الإله، ومن جملتها المولى، وقوله إلا الله يفيد الإيمان حيث أثبت الفرد الواحد الخالق للعالم، وكون المتلفظ بالكلمة المشرفة كافراً مؤمناً، وتجري عليه أحكام المرتد لا يقول بذلك أحدٌ، وحينئذ فظاهر الاستثناء غير مراد.

(قوله: وقد قال الفقهاء الخ) أتى بهذا دليلا على أن ظاهر الاستثناء غير مراد، ووجه الاستدلال أن المتلفظ بقوله عليَّ عشرة إلا ثلاثة مقر ولا يؤاخذ عند الفقهاء إلا بسبعة، وهذا يدل أن الاستثناء ليس على ظاهره من نفي الثلاثة بعد الإقرار بها في جملة العشرة، إذ لو كان على ظاهره للزمه العشرة ولا يقبل منه إخراج الثلاثة بعد الاعتراف بها لأنه يعد فيها نادماً، وذلك يبطل حكم الإقرار بها، إن قلت: الاستثناء في الكلمة المشرفة من النفي وفي كلام المقر من الإثبات فلا يصح الاستدلال، قلت: القصد من ذكر ما للفقهاء الدلالة على أن ظاهر الاستثناء غير مراد ثم ذلك لا يختلف فلا فرق بين كون الاستثناء من الإثبات أو من النفي. (قوله: إذ يلزم) أي من كونه مقرا بعشرة ونفى منها ثلاثة أنه لا يقبل منه ذلك النفي لأنه من باب التعقيب بالرافع وهو لا يفيد لأنه يعد ندما، كما إذا قال له عليَّ عشرة من ثمن خمر فتلزمه العشرة ولا عبرة بقوله من ثمن خمر. (قوله: نعم للسبعة عبارتان) أراد بالسبعة العدد المعلوم، وقوله عبارتان سبعة أي لفظ سبعة، والحاصل أن المراد بالسبعة الأولى المعبر عنه، وبالسبعة الثانية العبارة. (قوله: لكن صيغة النفي أبلغ الخ) استدراك على محذوف والتقدير وكذلك هنا لإثبات الوحدانية لله صيغتان، لكن صيغة النفي وهي لا إله إلا الله أبلغ من صيغة الإثبات وهي الله إله واحد، لأن قولك الله إله واحد ينفي الكم المتصل في الذات فقط، لأن قولك الله إله واحد معناه لا تركب فيه، لأن الشيء الواحد هو الذي لا ينقسم، لكن كلامه في الكبرى يعكر على ذلك حيث قال: المراد من كونه تعالى واحدا نفي قبول الانقسام ونفي النظير له في الألوهية، وقولك: لا إله إلا الله ينفي الكم المتصل والمنفصل في الذات، لإن نفي الإله على العموم ينفي التعدد متصلا ومنفصلا، هذا حاصل كلامه. وقد يقال إن مقتضى كون هذه الكلمة المشرفة قصد بها الرد على عبدة الأوثان إفادتها لنفي الكم المنفصل فقط لأن عبدة الأوثان إنما قالوا بتعدد الإله لا بتركبه. (بقي شيء آخر) وهو أن ظاهر كلام الشارح حيث حمل الكمية في كلام المقترح على الكمية في الذات لا فيها وفي الصفات وفي الأفعال يدل على أن الكلمة المشرفة لا يؤخذ منها إلا وحدانية الذات فقط اتصالا وإنفصالا ولا يؤخذ منها الوحدة في الصفات ولا في الأفعال وهو كذلك. (قوله: وما ذكره) أي المقترح لدفع التناقض أي المشار له بقوله نعم الخ، وحاصله هو ما نقله عن القاضي. (قوله: والمراد بالعشرة إنما هو السبعة) أي وعلى هذا فليس في الكلام إلا إثبات فلا تناقض، ورد هذا باجماع أهل العربية على أن الاستثناء إخراج بعض من كل، وإلا لم يخرج شيئا هنا إلا أن يقال إنه للإخراج ولو بحسب الظاهر. (قوله: بإزاء سبعة) أي على طبق السبعة أي مطابقة لها من مطابقة الاسم للمسمى. (قوله: ومركب وهو عشرة إلا ثلاثة) أي فهذا القائل يرى أن لفظ العشرة لا مدلول له وإنما هو جزء الكلمة الواحدة، وجزء الكلمة لا دلالة له إلا إذا انضم إلى الجزء الآخر لتحصل الدلالة على الجميع، وأما على القول الآخر فالعشرة تدل على سبعة، ولفظ الاستثناء على الثاني جزء الدال، وعلى الأول قرينة الدلالة ولا تناقض أيضا على قول القاضي إذ ليس فيه غير الإثبات كالأول. ويرد بما تقدم وهو إجماع النحاة على أن الاستثناء إخراج بعض من كل، وإلا لم تخرج هنا شيئاً، وبأن العرب لا تركب ثلاثة ألفاظ، وعلى قوله يكون مركبا من المستثنى منه والمستثنى وحرف الاستثناء، وبأن الواجب حذف التنوين من عشرة وثلاثة لأن عشرة إلا ثلاثة على هذا القول

وقيل المراد بالعشرة في هذا التركيب هو معنى عشرة باعتبار أفرادها كلها، أعني الثلاثة والسبعة معاً، ثم أخرجت الثلاثة بإلا فبقيت سبعة، ثم أسند إليها الحكم بعد الإخراج فلم يلزم تناقض في الحكم، إذ ثبوته إنما هو للباقي بعد الإخراج، قيل وهذا القول هو الصحيح، وأدلة ذلك كله مستوفاة في فن الأصول، ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها في كلمة الوحدانية وبالله تعالى التوفيق.

(ص) إذ معنى الألوهية استغناء الإله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه، فمعنى لا إله إلا الله لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقرا إليه كل ما عداه إلا الله تعالى.

(ش) تقدم وجه اختيارنا لتفسير الكلمة المشرفة بهذا المعنى، ففسرنا معنى الألوهية على سبيل الإفراد ثم رتبنا عليه معنى التركيب في

الكلمة المشرفة، وذلك ظاهر.
(ص) أما استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه

[حاشية الدسوقي]
مركب تركيباً مزجياً. (قوله: وقيل المراد بالعشرة في هذا التركيب) حاصله أن لفظ عشرة تعلق به أمران، الحكم المذكور الذي هو الإقرار وتعمير الذمة مثلا، وثانيهما نقص ثلاثة منها بقولك: إلا ثلاثة، فقال صاحب هذا القول: إخراج الثلاثة سابق على الحكم، فيقدر أن المعنى بقوله له عندي عشرة إلا ثلاثة عشرة إلا ثلاثة له عندي، وإلى أن الحكم بعد الإخراج عند هذا القائل، أشار بقوله ثم أسند إليها أي إلى السبعة الحكم بعد الإخراج، والمراد بالحكم إلزام السبعة لنفسه. (قوله: فلم يلزم تناقض في الحكم) أي لأنه لما كان الحكم بعد الإخراج، وأن المعنى عشرة إلا ثلاثة له علي لم يحصل تناقض، لأن ثبوت الحكم إنما هو للباقي بعد الإخراج، واعلم أن دعوى صاحب هذا القول أن الإخراج بإلَّا سابق على الحكم خلاف ظاهر لفظ المقر من سبقية الحكم على الإخراج، فهو تكلف احتمال مرجوح، إلا أنه مع كونه احتمالا مرجوحا متكلفا فيه يدفع التناقض في الاستثناء، وموافق لإجماع أهل العربية على أن الإستثناء إخراج بعض من كل بخلاف القولين الأولين، ولذا قيل إن هذا القول هو الصحيح.
(قوله: هذا القول هو الصحيح) أي لأن فيه توفية بما تقدم من أن الاستثناء إخراج بعض من كل، بخلاف القولين الأولين. (قوله: ولا يخفى تقرير هذه الأقوال كلها في كلمة الوحدانية) أما الأول فتقريره فيها أن تقول المراد بالعام وهو الإله المنفي ما عدا الله بقرينة إلا، فكما أن العشرة أريد بها السبعة، كذلك الإله المنفي يراد به ما عدا الله، فلم يسند الحكم أولاً لله وإنما أسند إليه الإثبات والنفي مسند لما قبل إلَّا، والمراد به ما عدا ما بعدها فهو عام أريد به الخصوص، وليس عمومه مراداً تناولاً ولا حكما، وهذا ملحظ من يقول إن الإستثناء منقطع لعدم دخول المستثنى في المستثنى منه بحسب الإرادة، وتقدم أن ملحظ من يقول باتصاله هو أن المستثنى بعض ما تناوله مفهوم المستثنى منه، وإن كان التناول غير مراد، وأما القول الثاني فتقريره أن تقول: ثبوت الوحدانية لله لها عبارتان لا إله إلا الله، والله واحد، وأما القول الثالث فتقريره: أن تلاحظ الإله أولاً ثم تصفه بكونه غير الله، ثم تأتي بالنفي فتقول المعنى كل إله غير الله ليس بموجود والله أعلم. (قوله: إذ معنى الألوهية استغناء الإله الخ) أي لأن معنى الألوهية الغنى عن غيره عموما وافتقار الغير إليه عموماً، وأورد على المصنف بأنه يلزم على تعريف الألوهية بما ذكر الدور لأن معرفة الألوهية متوقفة على معرفة الإله لأنه أخذ جزء في تعريفها، والحال أن معرفة الإله متوقفة على معرفة الألوهية لاشتقاقه منها، ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه، وأجيب بأن هذا تعريف لفظي يقال لمن يعرف الإله ولا يعرف الألوهية، أو بأن الإله جامد ولا يتوقف على الألوهية إلَّا لو كان مشتقا، أو أن المراد بالإله الذات بقطع النظر عن اتصافها بالألوهية.
(قوله: لا مستغنى عن كل ما سواه) ببناء مستغنى على الفتح وعدم نصبه وتنوينه، وإلَّا لرسم بالألف بعد الياء، لأن تنوين المنصوب يرسم ألفا وكان الواجب نصبه وتنوينه لأنه مطول، واسم لا المطول يجب نصبه وتنوينه عند الجمهور، فلعله منصوب وحذف منه التنوين تخفيفا على رأي من أجازه، أو أن الجار والمجرور متعلق بالخبر المحذوف لا بالاسم حتى يكون مطولاً، والأصل لا مستغنى مستغن عن كل الخ. (قوله: كل ما عداه) هو بمعنى ما سواه عدل عنه لقبح تكرار اللفظ، وإنما قدم الاستثناء على الافتقار لأن الأول وصفه، والثاني وصف فعله، لأن افتقار الغير إليه تعالى من حيث فعله. (قوله: إلا الله) أي فإنه مستغن عن كل ما سواه، ومفتقر إليه كل ما عداه، بناء على أن الاستثناء من النفي إثبات، وأما على القول بأن ما بعد إلَّا مسكوت عن حكمه فالله لم يحكم عليه بشيء، فيحتمل أنه كذلك، ويحتمل أنه ليس كذلك بالنظر للغة. (قوله: فهو يوجب له الخ) اعلم أن المصنف تارة يعبر بيوجب وتارة يعبر بيؤخذ، قال السكتاني: السر في أن المصنف قال: ويجمع معاني هذه العقائد كلها أي العقائد الواجبة والجائزة والمستحيلة فحيث كانت العقيدة من قبل الواجب يعبر بيوجب تنبيها على وجوبها، وعلى أن ضدها مستحيل، وحيث كانت من قبل الجائز يعبر
فهو يوجب له تعالى الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والتنزه عن النقائص، ويدخل في ذلك وجوب السمع له

تعالى والبصر والكلام، إذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا إلى المحدث أو المحل أو من يدفع عنه النقائص.
(ش) لما ذكر أن معنى الألوهية

[حاشية الدسوقي]
بيؤخذ غير مقيد بالوجوب، وهو أولى من قول بعضهم: إنه إذا كان اللازم بينا عبر بيوجب، وإن كان غير بين يعبر بيؤخذ، لأن الظاهر أن اللزوم في الجميع على السواء. (قوله: فهو يوجب له تعالى الوجود) أي فهو يقتضي ويستلزم وجوب الوجود الخ، إن قلت إن عقيدة الوجود تؤخذ من الكلمة المشرفة إذ التقدير لا إله في الوجود أو موجود إلا الله، فيؤخذ من الاستثناء من الضمير الذي في الخبر إنه موجود وحينئذ فلا محوج إلى أخذه من الاستغناء، وأجيب بأن المأخوذ من الاستثناء مطلق الوجود والمأخوذ من الاستغناء وجوب الوجود لله، فقول المصنف: يوجب له الوجود أي يستلزم وجوب الوجود كما قلنا لا يقال: إن الشيء قد يكون معدوما ويكون غنيا وحينئذ فلا يستلزم الاستغناء الوجود فضلا عن كونه واجباً، لأنا نقول: لو لم يكن تعالى موجوداً لكان معدوماً، إذ لا واسطة بينهما، لكن التالي باطل ولو لم يكن وجوده واجبا لكان جائزاً فيلزم افتقاره ضرورة.
(قوله: والمخالفة للحوادث) يعنى بأن لا يكون جرما إلى آخر ما تقدم، غير أن التنزه عن الأغراض في الأفعال والأحكام جعله من المخالفة للحوادث فيما سبق، وهنا أفرده بالذكر فيما بعد. (قوله: والقيام بالنفس) من المعلوم أن القيام بالنفس هو الاستغناء فيلزم عليه اتحاد الموجب والموجب، فكأنه قال الاستغناء أوجب الاستغناء، وأجيب بأن القيام بالنفس استغناء خاص، وهو الاستغناء عن المحل والمخصص، والاستغناء الموجب بالكسر الذي هو أحد جزأي الألوهية عام، وإثبات الاستغناء العام يستلزم إثبات الاستغناء الخاص، فإذا ثبت له الاستغناء عن كل ما سواه لزم ثبوت استغنائه عن المحل والمخصص الذي هو القيام بالنفس.
واعلم أن استلزام الاستغناء للقيام بالنفس بالنظر للظاهر وإلا فإذا دققت النظر وجدت القيام بالنفس يستلزم الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والتنزه عن النقائص، وإلا كان حادثاً، ويدخل فيه وجوب السمع والبصر والكلام لكن لما كان استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه أشمل من القيام بالنفس بحسب الظاهر جعله مستلزما إياه، وأيضا استغناء الإله عن كل ما سواه يستلزم نفي العرض ونفي التأثير بقوة أودعت في الشيء والقيام بالنفس لا يستلزم هذه الأمور اهـ ملوى. (قوله: والتنزه عن النقائص) جمع نقيصة، وهي الآفات من الصمم والعمى والبكم وما في معناها. (قوله: ويدخل في ذلك) أي في وجوب تنزهه عن النقائص فالإشارة راجعة لوجوب التنزه، وهو وإن لم يتقدم صراحة لكن الكلام يتضمنه لقوله أولاً يوجب له. (قوله: وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام) أي وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما، وحينئذ فجملة ما استلزمه الاستغناء عن كل ما سواه من الصفات أحد عشر: الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والسمع والبصر والكلام وكونه سميعا وبصيرا ومتكلما. (قوله: إذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات لكان محتاجا إلى المحدث الخ) أي لكن التالي وهو احتياجه لشيء مما ذكر باطل فبطل المقدم وهو عدم وجوب هذه الصفات له تعالى، وثبت نقيضه وهو وجوبها له تعالى وهو المطلوب، وقوله لو لم تجب له هذه الصفات أي بأن كانت جائزة في حقه اتصف بها أم لا، وإنما حملنا نفي وجوبها على جوازها مع أن نفي وجوبها صادق بجوازها واستحالتها لقوله: لكان محتاجا إلى المحدث أو المحل الخ، لأن لزوم الحاجة إلى المحدث لا يكون في مستحيل الوجود وإنما لزم الاحتياج إلى المحل على تقدير جواز قيامه بالنفس لأنه لو جاز أن يقوم بنفسه لجاز أن لا يقوم بنفسه وإذا جاز أن لا يقوم بنفسه لزم جواز الحاجة إلى المحل بتقدير كونه صفة، وذلك ينافي ما ثبت له من الاستغناء، ويقال مثل ذلك في التنزه عن النقائص. والحاصل أن الاستغناء عن كل ما سواه لما ثبت له بدلالة الكلمة المشرفة فهذه الصفات لا تخلو إما أن تجب له أو لا تجب له، وعدم الوجوب لا يصح، لأنه ينافي الاستغناء، لاستلزامه أي عدم الوجوب الحاجة إلى المحدث أو إلى المحل أو إلى من يدفع عنه النقائص، والحاجة لما ذكر منافية لما دلت عليه الكلمة المشرفة من الاستغناء عن كل ما سواه، فتعين أن تلك الصفات واجبة له
التي انفرد بها مولانا جل وعز تشتمل عل معنيين أحدهما استغناؤه جل وعز عن كل ما سواه، والثاني افتقار كل ما سواه إليه جل وعلا أخذ يذكر ما يندرج من عقائد الإيمان تحت المعنى الأول وهو الاستغناء، فإذا فرغ من ذلك يذكر ما يندرج منها تحت المعنى

الثاني وهو الافتقار، وقوله: ويدخل في ذلك وجوب السمع له تعالى والبصر والكلام، يعنى يدخل في وجوب تنزهه تعالى عن النقائص وجوب هذه الصفات الثلاث له تعالى لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلي على إثباتها كون أضدادها نقائص، ومولانا جل وعز منزه عن النقائص باجماع العقلاء، وقوله إذ لو لم تجب له تعالى هذه الصفات إلى آخره بين بهذا الكلام وجه استلزام استغنائه تعالى بهذه الصفات، وذلك يلزم منه ثبوت الحاجة لو انتفى واحد من تلك الصفات، أما الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث، وأحد جزأي معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المخصص فلا يخفى عليك بعد أن وصلت إلى هذا الموضع أن نفي كل واحد من هذه الصفات الخمس يستلزم الحدوث، وقد عرفت مما سبق أن كل حادث مفتقر إلى محدث سواه، ويتعالى عن ذلك من وجب له الغنى المطلق عن كل ما سواه، فقولنا في أصل العقيدة لكان محتاجا إلى المحدث استدلال على وجوب هذه الصفات لخمس له تعالى، وقولنا أو المحل استدلال على وجوب الجزء الثاني من معنى القيام بالنفس وهو الاستغناء عن المحل، وقولنا أو من يدفع عنه النقائص استدلال على وجوب التنزه عن النقائص الذي يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام.

(ص) ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الأغراض في الأفعال والأحكام

[حاشية الدسوقي]

تعالى وهو المطلوب، هذا حاصله. (قوله: التي انفرد الخ) وصف كاشف إن أريد بالألوهية كونه معبودا بحق، ومخصص إن أريد بها مطلق كونه معبودا، لأن الكون معبودا يُوجد في الله وفي غيره. (قوله: أخذ يذكر ما يندرج) يعنى باللزوم والارتباط الذي بين اللازم والملزوم، لإن دلالة كل واحد من المعنيين على ما يندرج تحته من العقائد بالالتزام، وإنما جعلنا الاندراج باللزوم لأن الاندراج الحقيقي وهو دخول الشيء في الشيء إنما يكون في دلالة العام على أفراده والدلالة هنا التزامية كما عرفت. (قوله: يعني يدخل في وجوب تنزهه الخ) أتى بالعناية لكون هذا التفسير غير متبادر من المصنف، لأن المتبادر من قوله ويدخل في ذلك أن الإشارة للتنزه لا لوجوبه، لكن الدخول إنما هو في وجوبه. (قوله: لما عرفت فيما سبق أن الدليل العقلي الخ) تقدم أن الدليل العقلي لا ينهض في السمع والبصر والكلام ولوازمه المعنوية، وإنما التفت له الشارح هنا لأن اندراجها في الاستغناء إنما يأتي عند الالتفات للدليل العقلي لا عند الالتفات للدليل السمعي وإن كان أقوى، ووجه ضعف الدليل العقلي أن جعل أضداد هذه الصفات نقائص إنما يسلم في حق الحادث وليس كل ما كان نقصاً في حق الحادث يكون نقصاً في حق القديم. (قوله: كون أضدادها نقائص) قد تقدم أن الدليل العقلي على إثباتها هو أنه لو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها، لكن التالي باطل فبطل المقدم، ووجه بطلان التالي وهو الاتصاف بأضدادها أن أضدادها نقائص والنقص عليه تعالى محال، إذا علمت هذا فقول الشارح كون أضدادها نقائص الخ دليل للاستثنائية لا أنه نفس الدليل العقلي المستدل به على ثبوت هذه الصفات له تعالى كما هو ظاهر الشرح، وأجاب الملوى عن الشراح بأنه: ليس مراده بالدليل الدليل المنطقي بل الدليل اللغوي وهو ما له دخل في الدلالة، فتأمل. (قوله: بإجماع العقلاء) فيه إشارة إلى أن الذي يعتمد عليه في نفي النقائص عنه تعالى هو الدليل السمعي. (قوله: وذلك) أي وبيان ذلك الاستلزام أنه يلزم ثبوت الحاجة. (قوله: أما الوجود) أي أما وجوب الوجود. (قوله: إلى هذا الموضع) أي موضع اندراج العقائد تحت معنى الكلمة المشرفة، وإنما قيد بهذا الظرف وهو قوله بعد أن وصلت إلى هذا الموضع لأن استلزام نفي كل واحد من الصفات الخمسة المذكورة للحدوث إنما يعلم بعد معرفتها مما تقدم. (قوله: الذي يدخل فيه وجوب السمع له والبصر والكلام) أي وكذا وجوب كونه سميعا وبصيرا ومتكلما. (قوله: تنزهه تعالى عن الأغراض الخ) تقدم أن هذا داخل في المخالفة للحوادث، لكنه أفرده هنا بالأخذ لأجل إيضاحه وزيادته بيانًا، ثم إن تنزهه عن الأغراض عقيدة ثانية عشرة، وقوله: كذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه فعل شيء الخ عقيدة ثالثة عشرة، وسيأتي عقيدة رابعة عشرة وهي نفي كون الشيء مؤثرا بقوة أودعها الله فيه، لأنه يصير مولانا جل وعز مفتقرا إلى واسطة في إيجاد بعض الأفعال، فهذه أربع عشرة عقيدة من استغنائه تعالى عن كل ما سواه، وأضداد هذه العقائد أربعة عشر مثلها، فالجملة ثمان وعشرون عقيدة كلها مأخوذة من استغنائه عن كل ما سواه. (قوله: في الأفعال) جمع فعل وهو إيجاد الله للشيء. (قوله: والأحكام) جمع حكم كالوجوب والندب والإباحة والحرمة والكراهة، مثلا إذا قصدت إخراج الماء من الأرض لحفرتها حتى خرج الماء فالحفر فعل، وخروج الماء غرض باعث لك

عليه، والمولى سبحانه وتعالى ليس له غرض يحمله على فعل من الأفعال ولا على حكم
وإلا لزم افتقاره إلى ما يُحَصِّلُ غرضه كيف وهو جل وعز الغني عن كل ما سواه، وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الممكنات ولا تركه، إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحال عقلا كالثواب مثلا لكان جل وعز مفتقرا إلى ذلك الشيء ليتكمل به غرضه، إذ لا يجب في حقه جل وعز إلا ما هو كمال له كيف وهو الغني جل وعلا عن كل ما سواه.
(ش) الغرض المنفي عنه تعالى عبارة عن وجود باعث يبعثه تعالى على إيجاد فعل من الأفعال أو على حكم من الأحكام الشرعية من مراعاة مصلحة تعود إليه تعالى أو إلى خلقه، ولا خفاء أن كلا الوجهين مستحيل على الله عز وجل، أما عودها إليه تعالى فلما يلزم عليه من احتياجه تعالى إلى أن يتكمل بمخلوقه، وأما إلى خلقه فكذلك أيضا لما يلزم عليه من دفع النقص عنه تعالى بخلق المصلحة لخلقه - تعالى عن ذلك -، ودفع النقص كمال فيلزم أيضا في هذا القسم الثاني احتياجه جل وعلا عن ذلك إلى مخلوق، وهي المصلحة التي توجد لخلقه تعالى كالثواب ونحوه، ليتكمل بها، ويتعالى عن ذلك كله من وجب له الغنى المطلق تبارك وتعالى.

[حاشية الدسوقي]
من الأحكام، فليس إيجابه الصلاة أو تحريمه الزنا لغرض بعثه وحمله على ذلك. (قوله: وإلَّا لزم) أي وإلَّا بأن لم يتنزه عن الأغراض بأن كان هناك غرض بعثه على فعل من الأفعال أو على حكم من الأحكام لزم أن يفتقر المولى لذلك الفعل أو الحكم المحصل لغرضه، لأن الغرض وإن بعث على الفعل وكان سابقا عليه بحسب الملاحظة إلا أنه متأخر عنه في الوجود لترتبه عليه وجودا، فقوله: إلى ما يحصل الخ أي إلى فعل أو حكم يحصل غرضه فالتالي وهو لزوم الافتقار باطل فبطل المقدم وهو عدم التنزه عن الأغراض في الأفعال والأحكام، وإذا بطل عدم التنزه عما ذكر ثبت نقيضه وهو التنزه عما ذكر، فقوله: كيف وهو جل الخ إشارة للاستثنائية وكأنه قال: كيف يصح التالي وهو لزوم افتقاره أي لا يصح ذلك لأنه جل وعز الغني عن كل ما سواه، فظهر لك مما قلناه أن الفعل والحكم والغرض متغايرة، وأن الأولين يحصلان الثالث. (قوله: كذا يؤخذ منه الخ) قيل لو قدمه المصنف على قوله ويؤخذ من تنزهه عن الأغراض كان أبين، لأنه إذا لم يجب عليه فعلٌ لزم أن لا يكون له غرض قاله يس. (قوله: إذ لو وجب عليه تعالى شيء منها عقلا أو استحال عقلا) يعني لو وجب عليه فعل شيء منها أو وجب عليه تركه، وقوله عقلا أي وأما شرعا فيجب، كثواب الطائع فإنه واجب من حيث إنه وعد به، وقوله: لكان مفتقرا إلى ذلك الشيء أي فعلا أو تركا لأنه لو وجب عليه الترك لكان كمالا له فيفتقر إليه، والحاصل أن شأن الواجب على الشخص أن يتكمل به سواء كان فعلا أو تركا، ففعل الصلاة واجب على الشخص، وكذا تركه للزنا، فإذا فعل ذلك الواجب صار متكملا بهذا الواجب فيكون مفتقرا إليه، فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شيء أو تركه لكان المولى متكملا بذلك الواجب فيكون مفتقرا إليه، لكن التالي باطل فكذلك المقدم، فعلمت مما ذكرنا أن قول المصنف: وكذا يؤخذ منه أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء الخ ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل كما في القسم الأول، إذا علمت ذلك تعلم ما في كلام الشارح حيث بين الغرض الباعث على وجوب فعل أو حكم بالمصلحة العائدة عليه تعالى أو على خلقه مع إنه إذا كان هناك مصلحة عائدة على خلقة لم تكن المصلحة مغايرة للفعل.
والحاصل: أنه في القسم الثاني ليس فيه مصلحة مغايرة للفعل بل المصلحة التي تعود لخلقه نفس فعله، وصدر عبارة الشارح يفيد أن المصلحة والفعل متغيران في القسم الثاني أيضاً، فالأولى له حذف قوله أو إلى خلقه لأنه من قبيل القسم الثاني. (قوله: إذ لا يجب) بيان للملازمة في الشرطية. (قوله: كيف وهو الغني الخ) إشارة للاستثنائية، أي كيف يفتقر لذلك الشيء ليتكمل به، أي لا يصح ذلك أي أن التالي باطل لأنه جل وعز الغني عن كل ما سواه. (قوله: من مراعاة مصلحة) بيان للباعث الذي يبعث على إيجاد فعل أو حكم. (قوله: أما عودها إليه) أي أما وجه الاستحالة في عودها إليه. (قوله: فلما يلزم عليه من احتياجه الخ) أي لزم نقصه واحتياجه ليتكمل بمخلوقه وهو الفعل المحصل لغرضه، وكان الأولى أن يقول بمخلوقه أو حكمه فيتكمل بمخلوقه وهو الفعل إذا كان له غرض في فعل، ويتكمل بحكمه إذا كان له غرض في حكم. (قوله: وأما إلى خلقه) أي وأما عودها إلى خلقه. (قوله: فكذلك) أي فهو مثل عود المصلحة إليه من لزوم احتياجه تعالى إلى أن يتكمل بمخلوقه، فوجود الشبه بين هذا وذلك هو الاحتياج إلى تكمله تعالى بالمخلوق فيهما.

(قوله: لما يلزم الخ) أي وإنما احتاج لتكمله بمخلوقه إذا كانت المصلحة عائدة على المخلوق لما يلزم على عود المصلحة لمخلوقه من دفع الخ. (قوله: بخلق المصلحة) أي كالثواب الخ قد مثل ذلك في الشاهد ولله المثل الأعلى برجل له أولاد لا يقدرون على الخدمة فيحرث ويزرع لهم، فلو ترك الحرث للحقه المعرة بذلك، فالمنفعة عادت على أولاده، والمعرة دفعت عنه، وعدم المعرة كمال له، فكذلك المولى لو وجب عليه فعل شيء كالثواب لكان تركه معرة في حقه ونقصاً، وإذا فعله عادت المنفعة على عباده، واندفع النقص عنه، وعدم النقص كمال له، فصار محتاجا لذلك الفعل لأجل كماله وزوال النقص عنه. (قوله: القسم الثاني) أي وهو عود المصلحة

فقد استبان أن أفعاله جل وعز وأحكامه كلها لا علة لها باعثة، وإنما هي بمحض الاختيار، وما راعى تعالى من مصالح الخلق فبمحض فضله، ولا حق لأحد عليه تعالى، فأشرنا في أصل العقيدة إلى القسم الأول بقولنا ويؤخذ منه تنزهه تعالى عن الأغراض إلى قولنا عن كل ما سواه، وأشرنا إلى القسم الثاني بقولنا: وكذا يؤخذ منه أيضا أنه لا يجب عليه تعالى فعل شيء من الممكنات ولا تركه إلى آخره.

(ص) وأما افتقار كل ما سواه إليه جل وعز فهو يوجب له تعالى الحياة وعموم القدرة والإرادة والعلم، إذ لو انتفى شيء من هذه لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث، فلا يفتقر إليه شيء كيف وهو الذي يفتقر إليه كل ما سواه.

(ش) هذا شروع منه في ذكر ما يندرج تحت المعنى الثاني الذي تضمنه معنى الألوهية، ولاخفاء أن وجوب الافتقار إليه تعالى يستلزم قدرته تعالى على إيجاد الشيء المفتقر فيه إليه، وذلك يستلزم وجوب اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم العامة لجميع متعلقاتها لما عرفت فيما سبق من وجوب توقف تأثير القدرة على الإرادة والعلم، ويستلزم أيضا وجوب

[حاشية الدسوقي]

لخلقه. (قوله: فقد استبان) أي تبين مما ذكرناه. (قوله: وإنما هي) أي مجموع أفعاله وأحكامه لا كل واحد لأن الأحكام لا يتعلق بها الاختيار قاله يس، وهو مبني على أن الأحكام قديمة، فتأمل. (قوله: وما راعى الخ) أي فالمولى أوجب الصلاة مثلا على عباده ولم يراع حصول الدرجات لهم في الجنة، وخلق عباده ولم يراع أنهم يعبدونه، والحاصل أن الغرض الباعث على الفعل أو الحكم منفي، وأما الحكمة المترتبة على الفعل فموجودة ولم يراعها المولى وإن كان عالما بها قبل وجود الفعل، فقوله وما راعى أي ولم يراع المولى شيئا من المصالح التي تحصل للخلق بمحض فضله لأنه لو راعاها لكان فعله لغرض وقد علمت أن الغرض منفي. (قوله: إلى القسم الأول) أي وهو مراعاة المصلحة العائدة عليه. (قوله: وأشرنا إلى القسم الثاني) وهو مراعاة المصلحة العائدة على خلقه. (قوله: فهو يوجب له الحياة) أي فهو مقتض ومستلزم لوجوب الحياة ولوجوب القدرة العامة والإرادة العامة والعلم العام، وكذا يستلزم معنوياتها وهي كونه حيا وقادرا ومريدا وعالما، فهذه ثمان عقائد يستلزمها عموم الافتقار إليه تعالى، ويستلزم استحالة أضدادها وهي ثمانية أيضا فالجملة ست عشرة عقيدة، وسيأتي ثلاث عقائد وجوب الوحدانية وحدوث العالم بأسره وعدم تأثير شيء من الكائنات بذاته، وأضدادها ثلاثة مثلها، فجملة ما استلزمه عموم الافتقار من العقائد اثنتان وعشرون عقيدة، وقد تقدم أن استغناءه عن كل ما سواه يستلزم ثمانية وعشرين عقيدة، فجملة ما تضمنه معنى الكلمة المشرفة من العقائد خمسون عقيدة، قاله شيخنا الملوى، وقدم الحياة هنا على الثلاثة بعدها نظرا لكون الحياة شرطا في الاتصاف بالثلاثة بعدها، والشرط مقدم على المشروط طبعا فقدم في الوضع لأجل أن يوافق الوضع الطبع، وفيما تقدم قدم الصفات الثلاثة على الحياة نظرا المزيد تعلقها. (قوله: وعموم القدرة) أشار إلى أن لازم عموم الافتقار وجوب عموم التعلق لهذه الثلاثة إذ لو لم يعم التعلق لم يفتقر إليه جميع ما سواه على العموم. (قوله: إذ لو انتفى شيء من هذه لما أمكن أن يوجد شيء من الحوادث) أي لأن انتفاء هذه يوجب انتفاء التأثير وانتفاء التأثير يوجب انتفاء الأثر وهو الحوادث لبطلان الفعل على سبيل التعليل، والحاصل أنه لو انتفت الحياة لانتفت القدرة والإرادة والعلم، وإذا انتفت الأربعة فلا يوجد شيء من الحوادث فلا يفتقر إليه شيء، ولو انتفت الإرادة لانتفت القدرة لأن القدرة تابعة للإرادة في التعقل، وإذا انتفت القدرة كان عاجزا فلا يوجد شيء من الحوادث فلا يفتقر إليه شيء، ولو انتفى العلم لانتفت الإرادة لأنها تابعة له في التعقل فتنتفي القدرة فيلزم العجز فلا يفتقر إليه شيء، والتالي باطل لأنه يجب افتقار كل ما سواه إليه. (قوله: لما أمكن أن يوجد شيء إلى آخره) قد يقال نفي ما سبق صادق بنفيها من

أصلها وصادق بثبوت الصفات المتقدمه خاصة التعلق ببعض الأشياء بأن توجد قدرة وإرادة وعلم غير عام التعلق، وما ذكره من اللوازم إنما يترتب على الأول لا على الثاني لأنه يمكن وجود بعض الحوادث الذي تعلق به العلم والقدرة والإرادة غير العامة، فيفتقر إليه ذلك البعض الذي وجد بهذه الصفات، وأجيب بأن ثبوت أوصاف خاصة التعلق باطل لأنه ترجيح بلا مرجح، لأن علة التعلق الإمكان وهو موجود في الجميع. (قوله: فلا يفتقر إليه شيء) مفرع على عدم الإمكان ومرتب عليه. (قوله: المفتقر) بكسر القاف أي ذلك الشيء، وقوله: فيه أي في الإيجاد، وقوله: إليه، أي: إلى الله تعالى. (قوله: وذلك) أي: استلزام القدرة يستلزم اتصافه الخ فحاصله: أن الافتقار يستلزم القدرة واستلزام القدرة يستلزم اتصافه بالقدرة والإرادة والعلم والحياة، وكان الأحسن أن يقول: إن الافتقار العام يستلزم قدرة عامة التعلق، والقدرة العامة التعلق تستلزم إرادة عامة التعلق، والإرادة العامة التعلق تستلزم علما عام التعلق، والثلاثة تستلزم الحياة، وأما ما صنعه الشارح من جعل المستلزم للحياة خصوص القدرة فهو غير مناسب كما هو ظاهر. (قوله: ويستلزم أيضا وجوب
اتصافه تعالى بالحياة لوجوب توقف وجود تلك الصفات على صفة الحياة.

(ص) وبوجب له أيضا الوحدانية، إذ لو كان معه ثان في الألوهية لما افتقر إليه شيء، للزوم عجزهما حينئذ، كيف وهو الذي يفتقر إليه كل ما سواه تعالى.

(ش) قد تقدم لك في برهان الوحدانية أن وجود إله ثان له يستلزم عجزهما معا اتفقا أو اختلفا، والعاجز لا يوجد شيئاً.

(ص) ويؤخذ منه أيضا حدوث العالم بأسره، إذ لو كان شيء منه قديما لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه تعالى، كيف

[حاشية الدسوقي]

اتصافه تعالى بالحياة) الأولى حذف هذا لأنه يغني عنه ما قبله. (قوله: وبوجب له أيضا الوحدانية) أي: ويستلزم أيضا وجوب الوحدانية له تعالى، إن قلت: إن وجوب الوحدانية له تعالى يؤخذ من كلمة التوحيد بالمطابقة فلا حاجة لدخوله تحتها بالاستلزام لضعف دلالة الاستلزام بالنسبة للمطابقة، وأجيب بأن المحوج لذلك استيفاء جميع العقائد من معنى الكلمة المشرفة بالالتزام وإن كان بعضها مدلولا عليه بها مطابقة، وبأن المأخوذ من الكلمة المشرفة بدلالة المطابقة نفي غيره مع احتمال أن يكون واجبا وأن يكون جائزا والمأخوذ من عموم الافتقار إليه كون الوحدانية له واجبة، وفرق بين أخذ الوحدانية بإطلاق وبين أخذها مقيدة بالوجوب، ثم إن ظاهر المصنف دخول الوحدانية بأقسامها وهي وحدة الذات اتصالا وانفصالاً ووحدة الصفات اتصالا وانفصالاً ووحدة الأفعال، لكن بيانه للاندراج إنما يظهر في وحدانية الذات انفصالا فدليله لا ينتج دعواه لأن قوله لو كان معه ثان في الألوهية لما افتقر إليه شيء لا يقتضي إلا نفي الكم المنفصل في الذات، نعم في معناه نفي أن يكون لقدرة العبد تأثير، وفي معناه نفي التعدد في القدرة والإرادة وإلَّا لزم العجز فيهما، وأما نفي التركيب في ذاته فإنما يؤخذ من وجوب المخالفة للحوادث التي استلزمها المعنى الأول، أعني الاستغناء عن كل ما سواه. (قوله: إذ لو كان معه ثان في الألوهية لما افتقر إليه شيء) هذه شرطية لقياس استثنائي، وقوله: للزوم عجزهما حينئذ بيان للملازمة فيها، وقوله: كيف، أي: كيف لا يفتقر إليه شيء، هذه إشارة للاستثنائية، أي: لكن التالي وهو عدم افتقار شيء إليه باطل لما تقدم من افتقار كل ما سواه إليه، فقوله: وهو الذي دليل للاستثنائية وإذا بطل التالي بطل المقدم وهو وجود ثان في الألوهية وثبت نقيضه وهو أن الله إله واحد، فقد ظهر لك أن كلام المصنف ليس فيه إلا قياس واحد استثنائي، وأما في الشرح فقد ذكر قياسين أشار للثاني بقوله ووجود إله ثان يستلزم عجزه، وتقريرهما أن تقول: لو كان معه تعالى ثان في الألوهية للزم عجزه، لكن التالي باطل لأنه لو لزم عجزه لزم عدم الافتقار إليه، لكن عدم الافتقار إليه باطل فبطل العجز فبطل وجود إله ثان، وأنت خبير أن ما سلكه المصنف أسهل مما سلكه الشارح. (قوله: ويؤخذ منه حدوث العالم بأسره) المراد بالعالم ما سوى الله من الموجودات، فالمعدومات ليست من العالم، والموجودات هي الجواهر والأعراض، فالأمور الاعتبارية ليست من العالم لأنها غير موجودة في خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها بالبصر، وتفسير العالم بماسوى الله من الموجودات بناء على القول بنفي الأحوال، وأما على القول بثبوتها فهو ما سوى الله من الأمور الثابتة سواء كانت ثابتة في خارج الأعيان أو في نفسها فقط فيدخل فيه الأحوال، ثم إن حدوث العالم بأسره قال السكتاني: ليس من العقائد بل من أدلتها التي تبنى عليها، ولذلك لم يعده منها سابقا وإنما ذكره في دليل الوجود، وإذا علمت أنه ليس من العقائد

فقول المصنف ويؤخذ منه حدوث العالم هذا تبرع منه زيادة على ما ادعاه من أخذ العقائد من معنى الكلمة المشرفة، وقد يقال: إن اعتقاد حدوث العالم واجب لأن اعتقاد قدمه كفر، نعم ليس ذلك من العقائد الواجبة في حقه تعالى، فتأمل. (قوله: بأسره) أي: بجملته، خلافا للفلاسفة القائلين بقدم بعضه كالعقول والأفلاك والعناصر والأنواع، وحدوث بعضه كالأشخاص المولدة من العناصر، والأسر في الأصل: الحبل الذي يربط به الأسير، أطلق هنا وأريد به شمول الحدوث لكل أفراد العالم، وذلك لأنه يلزم من ذهاب الأسير بالأسر أي بالحبل المربوط به ذهابه بأجمعه. (قوله: إذ لو كان شيء منه قديما لكان ذلك الشيء مستغنيا عنه تعالى) هذه شرطية لقياس استثنائي وقوله: كيف الخ إشارة للاستثنائية أي كيف يصح أن يكون شيء مستغنيا عنه تعالى، أي لا يصح ذلك، أي: أن التالي وهو استغناء شيء من العالم عنه تعالى باطل لأنه تعالى يجب أن يفتقر إليه كل ما سواه، وإذا بطل التالي وهو استغناء شيء من العالم عنه تعالى بطل المقدم وهو كون شيء من العالم قديما وثبت نقيضه وهو أنه حادث وهو المطلوب وصح المدعي وهو:

وهو جل وعز الذي يجب أن يفتقر إليه كل ما سواه.

(ش) قد عرفت بالبرهان فيما سبق أن ما ثبت قدمه استحال عدمه، فلو كان شيء من العالم قديما لكان ذلك الشيء واجب الوجود لا يقبل العدم أصلاً لا سابقاً ولا لاحقاً، وإذا كان لا يقبل العدم لم يفتقر إلى مخصص كيف وكل ما سواه تعالى مفتقر إليه غاية الافتقار ابتداءً ودواماً، فوجب إذاً الحدوث لكل ما سواه جل وعلا.

(ص) ويؤخذ منه أيضا أنه لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر ما، وإلا لزم أن يستغني ذلك الأثر عن مولانا جل وعز، كيف وهو الذي يفتقر إليه كل ما سواه عموماً وعلى كل حال، هذا إن قدرت أن شيئا من الكائنات يؤثر بطبعه، وأما إن قدرته مؤثرا بقوة جعلها الله تعالى فيه كما يزعمه كثير من الجهلة فذلك محال أيضا لأنه يصير حينئذ مولانا جل وعز مفتقرا في إيجاد بعض الأفعال إلى واسطة، وذلك باطل لما عرفت قبل من وجوب استغنائه جل وعز عن كل ما سواه.

(ش) لا شك أنه لو خرج عن قدرته تعالى ممكن ما لم يكن ذلك الممكن مفتقرا إليه تعالى، بل إنما يفتقر لمن أوجده كيف وكل ما سواه مفتقر إليه غاية الافتقار،

[حاشية الدسوقي]

أن الافتقار العام إليه تعالى يستلزم حدوث العالم، وقد علمت من هذا التقرير أن المصنف أشار لقياس واحد. (قوله: وهو جل وعز الذي يجب الخ) إنما زاد هنا يجب دون سائر المواضع لوجود الخلاف هنا، فرد بذلك على المخالف. (قوله: قد عرفت بالبرهان فيما سبق) أي: المذكور فيما سبق، ومراده بذلك البرهان المذكور فيما سبق برهان البقاء. (قوله: أن ما ثبت قدمه استحال عدمه) أي: فالمقدم مستلزم للبقاء، وذلك لأن ما ثبت قدمه لو لحقه العدم لكان ممكنا، ولو كان ممكنا كان وجوده عن عدم، وذلك معنى الحدوث، لكن الحدوث في حق القديم محال، فإمكانه محال كذلك، فلحوق العدم له محال، فينتج: أن القديم لا يلحقه عدم وهو أيضا لا يسبقه إذ لو سبقه العدم لكان حادثا وما كان قديما. (قوله: فلو كان شيء من العالم الخ) قد أشار لقياسين وتقريرهما: لو كان شيء من العالم قديما لكان واجب الوجود، لكن التالي باطل لأنه لو كان شيء من العالم واجب الوجود لكان غير مفتقر إلى مخصص، لكن التالي باطل لأن كل ما سواه مفتقر إليه غاية الافتقار، وتقدم أن المصنف قد ذكر قياسا واحداً، وما سلكه المصنف في المتن أقرب. (قوله: ويؤخذ منه) أي: من افتقار كل ما سواه إليه، وقوله: أيضا أي: كما يؤخذ من استغنائه تعالى عن كل ما سواه. (قوله: من الكائنات) جمع كائنة وهي ذوات الموجودات، والمراد بها ما لا يعقل من الأسباب العادية، فالنار مثلا لا تؤثر في الإحراق وإلا كان الإحراق مستغنيا عنه تعالى، وكذلك السكين لا تؤثر في القطع بذاتها وإلا كان ذلك القطع مستغنيا عنه تعالى، لأن الأثر إنما يفتقر لمؤثره وهو غير الله وهكذا. (قوله: وإلَّا لزم الخ) أي: وإلَّا يكن ذلك، أي عدم تأثير شيء من الكائنات بأن كان لها تأثير في شيء كتأثير النار في الإحراق والسكين في القطع، وقوله: لزم أن يستغني ذلك الأثر أي: الذي هو الإحراق والقطع مثلا، وقوله: وإلا لزم الخ إشارة لقياس استثنائي تقريره: لو كان لشيء من الكائنات تأثير في أثر ما لزم استغناء ذلك الأثر عن مولانا جل وعز، لكن التالي وهو استغناء أثر من الآثار عن مولانا جل وعلا باطل، فبطل المقدم وهو أن يكون لشيء من الكائنات تأثير في أثر، وثبت نقيضه وهو أنه لا تأثير لشيء من الكائنات في أثر، وقوله: كيف إشارة للاستثنائية أي: كيف يستغني ذلك الأثر عن مولانا أي: لا يصح ذلك، وقوله: وهو

الذي الخ دليل للاستثنائية. (قوله: عموما وعلى كل حال) حالان مما سواه، أي: حالة كون ما سواه عاما أو ذا عموم، وأراد بقوله: عموما أي: في الذات وعلى كل حال في الصفات فكأنه قال: وهو الذي يفتقر إليه كل ما سواه من الذوات والصفات، أو عموما فيما كان سببا عاديا لوجود غيره كالطعام والنار وعلى كل حال فيما ليس كذلك كالسموات والأرضين، أو المراد في الوجود والعدم، أو ابتداء وإنتهاء. (قوله: هذا) أي: أخذ عدم تأثير شيء من الكائنات في أُثر ما من افتقار كل ما سواه إليه إن قدرت أن شيئا الخ أما إن لاحظت أن تأثيرها بقوةٍ كان مأخوذا من الطرف الأول وهو الاستغناء عن كل ما سواه. (قوله: لأنه يصير حينئذ مولانا مفتقرا الخ) أي فالأخذ على هذا من استغنائه عن كل ما سواه لا من افتقار كل ما سواه إليه، والحاصل أن الفرق ثلاثة: فرقة أهل السنة القائلة المؤثر هو الله عند وجود الأسباب لا أن التأثير بها بذاتها ولا بقوة أودعت فيها، وفرقة كفار وهم القائلون بتأثير الأسباب بذاتها، وهؤلاء يؤخذ الرد عيهم من الطرف الثاني وهو افتقار كل ما سواه إليه، وفرقة مؤمنة على المعتمد وهي القائلة: إن الأسباب العادية تؤثر بقوة أودعت فيها، ويؤخذ الرد عليهم من الطرف الأول وهو استغناؤه عن كل ما سواه، ومن الفرقة القائلة بالتأثير بقوة من يقول: إن العبد يؤثر في أفعاله الاختيارية بواسطة القدرة التي خلقها المولى فيه، فالمعتزلة وهم القدرية عصاة على المعتمد، فقول الشارح: وبهذا يبطل مذهب القدرية أي: المعتزلة، الأولى أن يأخذه من الاستغناء لا من

وبهذا يبطل مذهب القدرية القائلين بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال مباشرة أو تولداً، ويبطل مذهب الفلاسفة القائلين بتأثير الأفلاك والعلل، ويبطل مذهب الطبائعيين القائلين بتأثير الطبائع والأمزجة ونحوها ككون الطعام يشبع والماء يروى وينبت ويطهر وينظف، والنار تحرق، والثوب يستر العورة ويقي الحر والبرد ونحو ذلك مما لا يحصر، وهم في اعتقادهم التأثير لتلك الأمور مختلفون، فمنهم من يعتقد أن تلك الأمور تؤثر في تلك الأشياء التي تقارنها بطبعها وحقيقتها، قال ابن دهاق: ولا خلاف في كفر من يعتقد هذا، ومنهم من يعتقد أن تلك الأمور لا تؤثر بطبعها بل بقوة أودعها الله تعالى فيها، ولو نزعها منها لم تؤثر، قال ابن دهاق: وقد تبع الفيلسوفي على هذا الاعتقاد كثير من عامة المؤمنين، ولا خلاف في بدعة من اعتقد هذا، وقد اختلف في كفره، والمؤمن المحقق الإيمان من لم يسند لها تأثيراً البتة لا بطبعها ولا بقوة وضعت فيها، وإنما يعتقد أن مولانا جل وعلا قد أجرى العادة بمحض اختياره أن يخلق تلك الأشياء عندها لا بها ولا فيها، فهذا بفضل الله تعالى ينجو من أهوال الآخرة، وأكثر ما اغتر به المبتدعة العوائد التي أجراها جل وعلا، وظواهر من الكتاب والسنة لم يحيطوا بعلمها.

والحاصل أن عمدتهم العظمى التقليد لما لا يصلح تقليده، ولا الاقتداء به من عوائد وغيرها، وتركوا الأنظار الزكية العقلية المستضيئة بأنوار الكتاب والسنة، ولهذا قيل إن أصول الكفر ستةٌ: الإيجاب الذاتي، والتحسين العقلي، والتقليد الرديء، والربط العادي، والجهل المركب، والتمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية للجهل بأدلة العقول وعدم الارتباط بأساليب العرب.

[حاشية الدسوقي]

الافتقار كما علمت. (قوله: بهذا) أي: بافتقار كل ما سواه إليه غاية الافتقار يبطل الخ فكان الأولى أخذ بطلان مذهبهم من استغنائه تعالى عن كل ما سواه لأنه من باب التأثير بالقوة كما علمت. (قوله: بتأثير الأفلاك) أي: بتأثير عقول الأفلاك، أو أنه أراد بالأفلاك الأمور الفلكية التي لها تعلق بالأفلاك فيشمل العقول والكواكب، لأنهم يقولون: إن الشمس تؤثر بذاتها في اصفرار البطيخ والقمر يؤثر في حلاوته والشمس تؤثر في حلاوة الفاكهة. (قوله: والعلل) أي: وبتأثير العلل كتأثير حركة اليد في حركة المفتاح وفي حركة الخاتم، وعطف العلل على ما قبله عطف عام لأن تأثير الفلكيات من باب التأثير بالعلة كما تقدم. (قوله: والأمزجة) عطف تفسير: واعلم أن تأثير الطبيعة يتوقف على وجود شروط وانتفاء، موانع وأما التأثير بالعلة عند القائل به لا يتوقف على ذلك. (قوله: ونحوها) الأولى حذفه لأنه لم يبق شيء. (قوله: وهم في اعتقادهم الخ) أي: والطبائعيون مختلفون في اعتقادهم التأثير لتلك الأشياء، هذا ظاهره، وفيه نظر، لأن فيه تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره لأن من الطبائعيين من يعتقد التأثير بالطبع والحقيقة فقط، فلعل الأولى ترجيع الضمير للعقلاء من حيث هم لا يفيد من تقدم. (قوله: وحقيقتها) عطف مرادف (قوله: الفيلسوفي) هو كافر لا بهذا الاعتبار فلا يلزم عليه

كفر عامة المؤمنين. (قوله: العوائد الخ) أي: كجري العادة أن النار إذا وضعت على الحطب أحرقته، وإذا بعدت عنه لم تحرقه، فهذه العادة تدل على أن النار مؤثرة. (قوله: وظواهر من الكتاب والسنة) عطف على العوائد، وقوله: لم يحيطوا بعلمها صفة لظواهر، وحاصله أن المعتزلة اغتروا بظواهر من الكتاب والسنة كقوله من عمل صالحا، ومن يعمل سوءا، فأسند العمل للعبد، فيدل على أنه الخالق لفعل نفسه، ولذلك ترتب الحد عليه فما ترتب القتل على القاتل إلا لكونه خالقا لفعل نفسه، لأنه لو كان المولى خالقا لفعله لما ترتب عليه الحد بالقتل أو بغيره كذا قال المعتزلة، ورد عليهم أهل السنة بأن إسناد الفعل للعبد وترتب الحد عليه من جهة كسبه له، والمولى يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل. (قوله: ولا الاقتداء به) أي: ولا يصلح الاقتداء به، فهو عطف على تقليده. (قوله: من عوائد وغيرها) بيان لما لا يصلح تقليده، والمراد بغير العوائد بعض الظواهر من الكتاب والسنة كما مر. (قوله: وتركوا الأنظار الزكية) أي: كقولك لو كانت النار مثلاً تؤثر بقوة لكان المولى مفتقراً في إيجاد الإحراق لتلك القوة، لكن التالي باطل فكذا المقدم. (قوله: ولهذا) أي: لأجل كون التمسك بالعادة والظواهر اغترارا. (قوله: أصول الكفر) أي: الأسباب المحصلة له. (قوله: الإيجاب الذاتي) هو: إسناد الكائنات إليه تعالى على سبيل التعليل والطبع من غير اختيار. (قوله: والتحسين العقلي) هو كون أفعاله تعالى موقوفة على الأغراض وهي جلب المصالح ودرء المفاسد. (قوله: والتقليد الرديء) هو: متابعة الغير لأجل الحمية والتعصب من غير طلب للحق. (قوله: والربط العادي) هو: ثبوت التلازم بين أمر وأمر وجوداً وعدماً بواسطة التكرار. (قوله: والجهل المركب) بأن يجهل الحق ويجهل جهله به. (قوله: بأساليب العرب) جمع أسلوب بمعنى طريقة، من إسنادهم الفعل لمن قام به لا لخالقه فيقولون: مات زيدٌ، فقد أسندوا الموت لزيد وما تقرر في فني العربية والبيان من ضوابط وأصول.

فالإيجاب الذاتي هو أصل كفر الفلاسفة حيث جعلوا الذات العلية فاعلة بمقتضى الإيجاب الذاتي، أي هي علة للممكن المستند إليها من غير اختيار، فقالو لأجل ذلك بنفي القدرة والإرادة وسائر الصفات؛ تعالى الله عن قولهم علوا كبيراً، وقالوا لأجل ذلك بقدم العالم وألغوا البرهان القطعي الدال على حدوثه، ولا خفاء أنك إذا تحققت بما سبق من وجوب الحدوث للعالم ووجوب القدم والبقاء لمولانا جل وعز عرفت قطعاً أن صدور العالم عنه تعالى إنما هو بمحض الاختيار لا بالإيجاب والتعليل، وإلا كان العالم قديما أو فاعله حادثاً لوجوب مقارنة المعلول لعلته، وكلا الأمرين مستحيل قطعا.

والتحسين العقلي هو أصل كفر البراهمة من الفلاسفة حتى نفوا النبوات، وأصل ضلالة المعتزلة حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح لخلقه، وعللوا أفعاله وأحكامه بالأغراض، وجعلوا العقل يتوصل وحده دون شرع إلى أحكام الله تعالى الشرعية، إلى غير ذلك من الضلالات.

والتقليد الرديء هو أصل كفر عبدة الأوثان وغيرهم حتى {قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ} [الزخرف: ٢٢]، ولهذا قال المحققون: لا يكفي التقليد في عقائد الإيمان، قال بعض المشايخ: لا فرق بين مقلد ينقاد، وبهيمة تقاد.

والربط العادي هو أصل كفر الطبائعين ومن تبعهم من جهلة المؤمنين، فرأوا ارتباط الشبع بالأكل، والري بالماء، وستر العورة بالثوب، والضوء بالشمس ونحو ذلك مما لا يحصر، ففهموا من جهلهم أن تلك الأشياء هي المؤثرة فيما ارتبط وجوده معها، إما بطبعها أو بقوة وضعها الله فيها، وأهل السنة رضي الله تعالى عنهم نور الله تعالى بصائرهم لم يفتتنوا بشيء من الأكوان، وكوشفوا بالحقائق على ما هي عليه في نفس الأمر، وهذه هي المكاشفة التي يخص الله تعالى بها أولياءه حتى ينجيهم من آفات الكفر والبدع في أصول العقائد، وأما المكاشفة بغير هذا فهي مما لا يلتفت إليه الموفقون.

[حاشية الدسوقي]

لقيامه به لا لكونه خالقا له، فكذلك إسناد الفعل للعبد في الكتاب أو السنة إنما هو (١) لكونه خالقا له. (قوله: وما تقرر) عطف على أساليب أي: وعدم الارتباط بما تقرر. (قوله: وأصول) عطف مرادف وهي القواعد المقررة في البيان، كقولهم الحقيقة إسناد الشيء لمن قام به، ولم يقولوا إسناده لخالقه. (قوله: بقدم العالم) أي: على تفصيل عندهم هو: أن العقول والأفلاك وأنواعا غيرها قديمة، وأما أشخاص ذلك الغير فحادثة عندهم. (قوله: لا بالإيجاب والتعليل) عطف مرادف. (قوله: البراهمة) نسبة لبرهام صنم كان في اليمن

يعبدونه. (قوله: حتى نفوا النبوات) فقالوا: إن المولى لم يرسل رسولا لأن العقل يغني عنه، فما حسنه العقل أي: فما أدرك حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح، فالرسالة مستحيلة لأنها عبث، وعلى كلامهم فالقرآن وغيره من الكتب السماوية ليست من عند الله. (قوله: حتى أوجبوا على الله تعالى مراعاة الصلاح والأصلح) أي: لإدراك العقل حسنهما، وأما ضدهما فهو محال على الله لقبحه عقلا والمولى لا يجوز أن يفعل القبيح. (قوله: بالأغراض) فقالوا: إنه تعالى لا يفعل فعلا ولا يحكم بحكم إلا لغرض باعث له على ذلك لأن الفعل الخالي عن الغرض يعده العقل عبثا. (قوله: وجعلوا العقل الخ) أي: أنهم قالوا: إن العقل إذا خلي ونفسه أدرك الأحكام الشرعية، لأن ما أدرك حسنه فهو إما واجب إن كان الحسن عظيما، وإما مندوب إن كان الحسن غير عظيم، وما أدرك قبحه فهو إما حرام إن كان قبحه عظيما، وإما مكروه إن كان قبحه غير عظيم، وما لم يدرك العقل فيه حسنا ولا قبحا فهو مباح، ويقولون: إن الرسل مؤكدة للعقل، فهم وإن قالوا بالتحسين العقلي كالبراهمة لكن لا ينفون بعثة الرسل كالبراهمة. (قوله: إلى غير ذلك) أي وذهبوا إلى غير ذلك من الضلالات.

(قوله: ولهذا قال المحققون لا يكفي التقليد في عقائد الإيمان) هذا يقتضي أن وصف التقليد بالرداءة وصف كاشف والمعول عليه أن المقلد في عقائد الإيمان عاص فقط إن كان فيه أهلية للنظر، وقلد وترك النظر، وليس كافراً، وإن كان ليس فيه أهلية للنظر فليس عاصيا، وعلى هذا فالوصف بالرداءة مخصص احترز به عن غير الرديء، وهو التقليد في الأمر المطابق. (قوله: ولم يفتتنوا بشيء من الأكوان) أي: بشيء من المكونات، أي الموجودات العادية أي: أنهم لم يفتتنوا بمقارنة النار للاحراق مثلا بل أسندوا التأثير في الإحراق لله، وأما غيرهم فافتتن بالموجودات فأسندوا التأثير في الإحراق للنار وهكذا، (قوله: وكوشفوا بالحقائق) أي: وكشف لهم عن الحقائق، وقوله: على ما هي عليه الخ بدل اشتمال أي: أنهم كشف لهم عن النار مثلا في نفس الأمر فرأوها لا تؤثر شيئا والمؤثر في الإحراق إنما هو الله، وكذا يقال في غير النار من بقية الأسباب. (قوله: وهذه هي المكاشفة) أي: الإدراك لحقائق الأمور على ما هي عليه في الواقع. (قوله: من آفات الكفر) الإضافة للبيان. (قوله: وأما المكاشفة بغير هذا) كالكشف لبعض الأولياء أن فلانا أو القوم الفلانيين يحصل لهم كذا في شهر كذا وفي يوم كذا

(١) قول المحشي إنما هو لكونه خالقاله لعل الصواب إنما هو لكسب العبد لا لكونه خالقا له

وأما الجهل المراكب فهو مما ابتلى به كثير فتجدهم يعتقدون الشيء على خلاف ما هو عليه، وذلك جهل، ثم يجهلون أنهم جاهلون وذلك جهل آخر، ولذلك سمي جهلاً مركبًا كاعتقاد الفلاسفة التأثير للأفلاك، واعتقادهم قدمها، وهذه جهالة عظيمة، ثم هم جاهلون بهذا الجهل منهم، ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكذبون.

والتسمك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل هو أصل ضلالة الحشوية، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملا بظاهر قوله تعالى: {عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥]، {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ} [الملك: ١٦]، {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [ص: ٧٥]، ونحو ذلك، قال تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ} [آل عمران: ٧]، اللهم اكتبانا في زمرة أوليائك الناجين من كل فتنة دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين.

(ص) فقد بان لك تضمن قول لا إله إلا الله للأقسام الثلاثة التي يجب على المكلف معرفتها في حق مولانا جل وعز، وهي ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز.

(ش) لا خفاء في صدق ما ذكر وتتبع كلامه بالاستقراء يشهد له، وليس الخبر كالعيان.

(ص) وأما قولنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيدخل فيه الإيمان بسائر الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام، والكتب السماوية، واليوم الآخر، لأنه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك.

(ش) لا شك أن تصديق سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في رسالته بحسب ما دلت عليه معجزاته

[حاشية الدسوقي]
(قوله: وأما الجهل المركب الخ) ظاهر الشارح إنه مركب حقيقة من جهلين: الأول: اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، والثاني: جهل المعتقد أنه جاهل، والتحقيق: أن الجهل المركب أمر واحد وجودي وهو اعتقادك الشيء على خلاف ما هو عليه، وإنما سمي ذلك مركباً لاستلزمه جهلين بسيطين أحدهما: انتفاء علمك بالشيء، والثاني: انتفاء علمك بأنك مخطئ في اعتقادك، وليست حقيقته التي هي اعتقادك الشيء على خلاف ما هو عليه أحد الجهلين الحاصل بهما التركيب كما هو ظاهر الشارح.
(قوله: التأثير للأفلاك) أي للأمور الفلكية كالعقول والكواكب. (قوله: من غير بصيرة في العقل) أي: من غير تبصر ونظر في الدليل العقلي. (قوله: الحشوية) سموا بذلك لقول الحسن البصري فيهم: ردوهم إلى حشى الحلقة أي جانبها كما مر. (قوله: فقالوا بالتشبيه والتجسيم) أصلهما اعتقاد الشبه والجسمية، والمراد بهما هنا: نفس الجسمية والشبه، وذلك لأنهم قالوا: أن المولى جسم ثم افترقوا فرقتين، فقالت فرقة: الله جسم كالأجسام، ولا شك في كفر هؤلاء، وقالت الفرقة الأخرى: إنه جسم لا كالأجسام، وفي كفر هؤلاء خلاف، والراجح عدم كفرهم، والاعتقاد المنجي الصحيح: اعتقاد أن الله تعالى ليس بجسم أصلاً ولا يعلم ذاته سبحانه إلا هو، واعلم أن التجسيم لازم للتشبيه، فعطفه عليه من عطف اللازم على الملزوم. (قوله: والجهة) أي: إنهم قالوا: إن الله تعالى في جهة، ثم اختلف الجهوية القائلون إنه في جهة فقال بعضهم: إنه في جهة السماء وهؤلاء في كفرهم قولان، وقال بعضهم: إنه في جهة غير جهة العلو، وهؤلاء كفارٌ اتفاقا. (قوله: محكمات) أي: لا اشتباه في معناها. (قوله: وأخر متشابهات) أي: في معناها اشتباه والتباس بحسب الظاهر منها. (قوله: فيتبعون ما تشابه منه) أي: يعتقدون ظواهره ويتمسكون به. (قوله: ابتغاء الفتنة) أي: طلبا لها. (قوله: وابتغاء تأويله) أي: وطلبا لتأويله لأجل نفي تعجيز المؤول. (قوله: تضمن قول لا إله إلَّا الله) أي: استلزام معنى قول: لا إله إلَّا الله، أو أراد بالتضمن معناه اللغوى وهو إفهام الكلمة معنى لا المنطقي. (قوله: بالاستقراء) تصوير للتتبع أي: المصور ذلك التتبع بالاستقراء، لكن أنت خبير بأن التتبع أوضح من الاستقراء فكان المناسب أن يقول واستقراء كلامه بالتتبع يشهد له. (قوله: وليس الخبر) أي: ليس الإخبار بقوله: فقد بان الخ. (قوله: كالعيان) بكسر العين أي: كالمعاينة الحاصلة بتتبع كلامه سابقا في قوله أما استغناؤه عن كل ما سواه فيوجب له كذا، وأما افتقار ما سواه إليه فيوجب له كذا. (قوله: بسائر الأنبياء) أي: بباقيهم، والمراد بالإيمان بالأنبياء الإيمان بوجودهم، والمعتمد أنه لا يعلم عددهم إلا الله، وحينئذ فكل من ذكر منهم باسمه العلم في القرآن وجب الإيمان به تفصيلاً، وغيرهم يجب الإيمان بهم إجمالا. (قوله: والملائكة) هم أجسام نورانية أي: مخلوقة من النور لا يأكلون ولا يشربون دأبهم الطاعات ومسكنهم السموات. (قوله: والكتب السماوية) أي: المنسوبة للسماء لأنها جاءت من جهتها، أو المنسوبة للسمو وهو العلو والأول أظهر. (قوله: واليوم الآخر) مبدؤه من النفخة الثانية وهي نفخة البعث باتفاق، واختلف في آخره فقيل: لا آخر له فعليه اليوم الآخر من النفخة الثانية إلى ما لا نهاية له، وقيل: إلى دخول أهل الجنة الجنة وإلى دخول أهل النار النار، قيل: سمى بذلك لأنه آخر الأوقات المحدودة وقيل: لأنه آخر أيام الدنيا، قاله يس. (قوله: جاء بتصديق جميع ذلك) أي: جاء بطلب أو بوجوب التصديق بجميع ذلك كله، أو المراد بالتصديق الصدق. (قوله: بحسب ما دلت عيه معجزاته) متعلق بتصديق، فالمعجزات دالة على صدقه، والمراد بمعجزاته: الخوارق التي أجراها الله على يديه سواء كانت
التي لا حصر لها، والاقرار بذلك يستلزم التصديق بكل ما جاء به صلى الله عليه وسلم من عند الله، ومن جملة ما أتى به ما ذكرنا هنا، وكذا غير ذلك مما لا ينحصر، كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله، وفتنة القبر وعذابه، والصراط والميزان والحوض والشفاعة، ونحو ذلك مما يطول تتبعه، وهو مفصل في الكتاب والسنة، وتآليف علماء الشريعة.
(ص) ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل عليهم الصلاة والسلام، واستحالة الكذب عليهم، وإلا لم يكونوا رُسُلاً أمناء لمولانا العالم بالخفيات جل وعز، واستحالة فعل المنهيات كلها لأنهم عليهم الصلاة والسلام أرسلوا ليعلموا الخلق بأقوالهم وأفعالهم وسكوتهم، فيلزم أن لا يكون في جميعها مخالفة لأمر مولانا جل وعز الذي اختارهم على جميع الخلق، وأمنهم على سِرِّ وَحيه.
(ش) لا شك أن إضافة الرسول إلى الله تعالى تقتضي أنه جل وعز اختاره للرسالة كما اختار إخوانه المرسلين لذلك، وقد علمت أن

علمة تعالى محيط بما لا نهاية له، وأن الجهل وما في معناه مستحيل عليه تعالى، فلزم أن تصديقه تعالى لهم مطابق لما علمه تعالى منهم من الصدق والأمانة، فيستحيل أن يكونوا في نفس الأمر على خلاف ما علم الله تعالى منهم، وقد أمرنا بالاقتداء بهم عليهم الصلاة والسلام في أقوالهم وافعالهم، فلزم أن يكون جميعها على وفق ما يرضاه مولانا جل وعز وهو المطلوب،

[حاشية الدسوقي]

مقارنة لدعوى النبوة أم لا. (قوله: التي لا حصر لها) أي: التي لا نقدر على حصرها وعدها وإن كانت محصورة في الواقع ونفس الأمر. (قوله: والإقرار بذلك) أي: برسالته، أي: الإقرار باللسان وهو عطف على التصديق. (قوله: يستلزم التصديق) أي: والإقرار باللسان أيضا، فالتصديق يستلزم التصديق والإقرار يستلزم الإقرار. (قوله: كالبعث لعين هذا البدن لا لمثله) يعني: أن الله تعالى يبعث الخلق بجميع أجزائهم وعوارضهم ويعيدهم، وهل الإعادة عن عدم محض أو تفريق أجزاء فيه خلاف، والصحيح الأول، قال السعد: الذي ندعيه أن معنى الإعادة: أن يوجد الله ذلك الشيء الذي يعاد بجميع أجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من رآه أنه هو ذلك الشيء، كما يقال أعد كلامك أي تلك الحروف بتأليفها وهيئتها، ولا يضر كون هذا معاداً في زمان وذاك مبتدأ في زمان، ولا المناقشة في أن هذا نفس الأول أو مثله، وهذا القدر كاف في إثبات الحشر اهـ. فانظره مع قول المصنف لا لمثله اهـ يس، وقرر شيخنا العدوى ما حاصله: أنه إذا أكل الإنسان حيوانا آخر فحصل للآكل سمن بالمأكول وصار المأكول جزءا من الآكل، فهل أجزاء المأكول تعود في الآكل أو في المأكول أو فيهما، فعودها فيهما معاً لا يعقل، وإن أعيدت في أحدهما دون الآخر لزم أن المعاد ليس جميع الأجزاء، وأجاب: بأن المعاد هو الأجزاء الأصلية التي تبقى على الدوام كالعظم والعروق والعصب، وأما السمن فليس من الأجزاء الأصلية لزواله بالمرض، وحينئذ فأجزاء المأكول تعاد في المأكول لا في الآكل، وحينئذ فالمراد بالعينية الأجزاء الأصلية، وليس المراد الهيكل المخصوص الصادق بهيكل الآكل النامي من أجزاء المأكول، وإلا لزم أن المأكول لم يعد بعينه اهـ (قوله: وفتنة القبر) هي عبارة عن سؤال الميت في القبر عن العقائد فقط، وتعاد الروح للبدن وقت السؤال، قال ابن حجر وظاهر الخبر أنها تحل في نصف الميت الأعلى، وغلط من قال السؤال للبدن بلا روح كما غلط من قال السؤال للروح بلا بدن، وهي حياة لا تنفي إطلاق اسم الميت على المسؤول لأنها أمر متوسط بين الموت والحياة كتوسط النوم، والسؤال مختص بهذه الأمة كما جزم به ابن عبد البر والترمذي خلافا لابن القيم، وهل هو مرة واحدة أو ثلاث؟ جزم السيوطي في رسالة له بأن المؤمن يسئل سبعاً، والكافر أربعين صباحا، وقال: لم أقف على تعيين وقت السؤال في غير يوم الدفن. (قوله: وعذابه) أي: بدليل قوله تعالى: {النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا} [غافر: ٤٦]، ولا يمتنع عند العقل أن الله يعيد الحياة للجسم أو في جزء منه ويعذب، والقول بأن المعذب الجسم، ولا يشترط إعادة الروح فيه، وأن الله يخلق فيه إدراكاً فاسدً، لأن الألم والإحساس إنما يكون في الحي. (قوله: والصراط) هو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف كما يفيد ذلك الأحاديث الصحيحة، وأبقاها أهل السنة على ظاهرها وأنكر هذا الظاهر القاضي عبد الجبار المعتزلي وأتباعه. (قوله: والميزان) قال اللقاني: لم أقف على ماهية جرم الميزان من أي الجواهر كما لم أقف على أنه موجود الآن أو سيوجد. (قوله: والحوض) أي: حوض النبي صلى الله عليه وسلم الذي يعطاه في الآخرة، قال القرطبي: يكون وجوده في الأرض المبدلة ولم ينعقد الإجماع على ثبوت الحوض، فقد خالف فيه المعتزلة لأنه لم يثبت بالقرآن إلا احتمالاً، وأما إنا أعطيناك الكوثر ففيه خلاف، والمختار أن المراد به الخير الكثير. (قوله: والشفاعة) أي شفاعته صلى الله عليه وسلم في فصل القضاء وهي أعظم شفاعاته صلى الله عليه وسلم الخمس، وهذه الشفاعة مختصة به لا يشاركه فيها غيره. (قوله: ويؤخذ منه وجوب صدق الرسل) قد تقدم استلزام هذه الجملة أعني محمد رسول الله لأربعة أمور: الإيمان بسائر الأنبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر، وذكر هنا أنه يؤخذ منها ثلاثة: وجوب صدق ويؤخذ منه أيضا جواز الأعراض البشرية عليهم التي لا تؤدي إلى نقصٍ في مراتبهم العلية عليهم الصلاة والسلام، إذ ذاك لا يقدح في رسالتهم وعلو منزلتهم عند الله تعالى، بل ذاك مما يزيد فيها، فقد اتضح لك تضمن كلمتي الشهادة مع قلة حروفها لجميع ما يجب على المكلف معرفته من عقائد الإيمان في حقه تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام.

(ش) لا شك أن عَجُزَ الكلمة المشرفة إنما أثبت له صلى الله عليه وسلم الرسالة لا الألوهية، وفي معناه إثبات الرسالة لإخوانه المرسلين، فلا يمتنع في حقهم عليهم الصلاة والسلام إلا ما يقدح في رتبة الرسالة، ولا خفاء أن تلك الأعراض البشرية من الأمراض ونحوها لا تخل بشيء من مراتب الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، بل هي مما يزيد فيها باعتبار تعظيم أجرهم من جهة ما يقارنهم من طاعة الصبر وغيره، وفيها أيضا أعظم دليل على صدقهم وأنهم مبعوثون من عند الله تعالى، وأن تلك الخوارق التي ظهرت على أيديهم هي بمحض خلق الله تعالى لها تصديقا لهم؛ إذ لو كانت لهم قوة على اختراعها لدفعوا عن أنفسهم ما هو أيسر منها من الأمراض والجوع وألم الحر والبرد ونحو ذلك مما سلم منه كثير ممن لم يتصف بالنبوة، وفيها أيضا

[حاشية الدسوقي]

الرسل والأمانة والتبليغ، وأضدادها ثلاثة، فالجملة عشرة، وسيأتي يقول: ويؤخذ منه جواز الأعراض البشرية، وهذا واحدٌ، وضده وهو استحالة الأوصاف الإلهية واحدٌ، تضمهما للعشرة السابقة فالمجموع اثنا عشر، تضمها للخمسين المأخوذة من لا إله إلا الله فالجملة اثنان وستون اهـ ملوي. (قوله: ويؤخذ منه) أي: من قول محمد رسول الله، وقوله صدق الرسل أي لأنه قد حكم على سيدنا محمد بأنه رسول الله، والرسول لا يكون إلا صادقا وبقية الرسل مثله. (قوله: واستحالة الكذب عليهم) عطف لازم على ملزوم.

والحاصل: أن إثبات الرسالة لهم وإضافتهم إلى الله تثبت صدقهم وعدم كذبهم، وذلك يُثبت أمانتهم، وأمانتهم تثبت عدم تلبسهم بمحرم أو مكروه، ومن جملة المحرم كتمانهم، وإذا استحال الكتمان تعين التبليغ فحصلت المطالب الثلاثة.

(قوله: وإلا لم يكونوا الخ) أي: وإلا يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلاً أمناء، وإن شئت قلت: وإلا يستحل الكذب عليهم لم يكونوا رسلاً أمناء وذلك لأن الله عالم بكل شيء، وقد صدقهم وهو لا يصدق إلَّا من كان صادقا في دعواه للرسالة، ولا يصدق من كان كاذباً، لأن خبره على وفق علمه، فلو صدق الكاذب مع علمه بأنه كاذب لزم الكذب في خبره تعالى، وذلك باطل.

والحاصل: أنهم لو لم يصدقوا لزم أن لا يكونوا رسلاً، لأن المولى صدقهم وهو لا يصدق إلا من كان رسولا لأن خبره على وفق علمه وإلا لزم الكذب في خبره تعالى. (قوله: واستحالة فعل المنهيات) عبر بذلك ليشمل البرهان الأمانة والتبليغ معاً، لأن ضد كل منهما فعل منهي عنه فكان أخص، وعطفه على ما قبله وهو قوله: واستحالة الكذب عليهم من عطف العام على الخاص لدخول ما قبله فيه، والحاصل أن استحالة فعل المنهيات يستلزم وجوب الأمانة والتبليغ، فعبر باللازم دون الملزوم لأنه أخص. (قوله: وسكوتهم) هو داخل في الفعل ولذا أسقطه في الشرح. (قوله: فيلزم الخ) مفرع على محذوف أي وقد أمرنا الله بالاقتداء بهم فيلزم الخ. (قوله: على سر وحيه) أي: على وحيه السر، أي: الخفي، والمراد بوحيه الأحكام التي جاءت بها الرسل فإنها كانت خفية علينا ولم تظهر إلا على يد الرسل. (قوله: وقد علمت الخ) الأولى أن يقول: وقد صدقهم الله في دعواهم الرسالة وقد علمت الخ. (قوله: من الصدق والأمانة) الأولى الاقتصار على الصدق لأن المولى إنما صدقهم في دعوى الرسالة فتصديق الله لهم إنما يدل على حفظهم من الكذب، وأما الأمانة فدليلها شرعي فلا يؤخذ من تصديق الله لهم, والجواب: أن المراد أمانة مخصوصة وهي الأمانة في الخبر وحينئذ فهي راجعة للصدق لا مطلق الأمانة لأن دليلها شرعي. (قوله: وقد أمرنا بالاقتداء بهم) استدلال على وجوب الأمانة والتبليغ. (قوله: التي لا تؤدي الخ) احتراز من البرص والجذام والمرض المنفر للناس منهم، وما وقع لأيوب لم يكن جذاما. (قوله: إذ ذاك) أي جواز الأعراض البشرية. (قوله: مع قلة حروفها) المناسب حروفهما بالتثنية، والجواب أنه أفرد إشارة إلى أن الكلمتين امتزجتا حتى صارتا كالكلمة الواحدة أو أن إحداهما لا تخرج من الكفر بدون الأخرى، بل لا بد منهما. (قوله: من الأمراض ونحوها) كأذية الخلق. (قوله: من طاعة الصبر) الإضافة للبيان. (قوله الصبر) هو تحمل المشاق. (قوله: وغيره) كالتشريع وتسلية الخلق كما وقع في سهو نبينا فإنه عرض بشري ترتب عليه التشريع. (قوله: وفيها) أي: الأعرض البشرية كالأمراض أعظم دليل على صدقهم وأعظم دليل على أنهم مبعوثون، فإن قلت: ما وجه كون الأعراض أعظم دليل على صدقهم وأنهم رسل، قلت: إن الأمراض تستلزم كونهم ليسوا

بآلهة اللازم لقولهم نحن رسل الله فقولهم: نحن رسل الله مستلزم لكونهم ليسوا بآلهة ونزول الأمراض أعظم دليل على كونهم ليسوا بآلهة الذي هو لازم لقولهم: نحن رسل الله فصح كلامه، وحينئذ فقوله وإن تلك الخوارق قريب في المعنى مما قبله

رفق بضعفاء العقول لئلا يعتقدوا فيهم الإلهية بما يرون لهم صلوات الله وسلامه على جميعهم من الخوارق والخواص التي خصهم الله تعالى بها، ولهذا استدل تعالى على النصارى في قولهم بالوهية عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام بافتقارهما إلى الأعراض البشرية من أكل الطعام ونحوه فقال تعالى: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} [المائدة: ٧٢]، إلى قوله: {مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ} [المائدة: ٧٥]، فسبحانه ما أعظم لطفه بخلقه، جعلنا الله تعالى ممن علم فعمل، وعمل فأخلص، وأخلص فدام على ذلك إلى الممات، ونجا من كل هول وتخلص. وقوله فقد اتضح لك إلى آخره كلام حق شاهده معه.

(ص) ولعلها لاختصارها مع اشتمالها علي ما ذكرناه جعلها الشرع ترجمة على ما في القلب من الإسلام، ولم يقبل من

[حاشية الدسوقي]

(قوله: رفق بضعفاء العقول الخ) وفيها أيضا الرفق بالناس من حيث التسلي بالأنبياء. (قوله: والخواص) عطف تفسير. (قوله: ولهذا) أي: ولأجل كون الأعراض فيها رفق بضعفاء المؤمنين، لئلا يعتقدوا استدلال الخ. (قوله: في قولهم بألوهية عيسى) أي: لكونه حصل على يديه الخوارق من خروجه بدون أب ومن إحيائه الموتى. (قوله: من أكل الطعام الخ) أي: لأنه لو كان إلهاً لكان لا يأكل الطعام، لكن التالي باطل، فإن قلت: لأى شيء كان أكل الطعام ينافي الألوهية مع أنه يحصل به التقوي؟ قلت: لو كان الإله يأكل الطعام لكان محتاجا له، لكن اللازم باطل، ولأن من لوازم اكل الطعام خروج الفضلة المعلومة المنافية للعظمة والكبرياء اللازمين للألوهية، ولذا قيل: ما لابن آدم والفخر وقد خلق من نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة أي منتنة وهو بين الاثنين حامل للعذرة، فكيف يدعى الكبرياء والعظمة مع تلك الحالة. (بقي شيء آخر) وهو أن اعتقاد الألوهية إنما كان في عيسى فقط، وأما أمه مريم فلم يعتقدوا فيها الألوهية فقول الشارح بألوهية عيسى وأمه لا وجه له، قلت: علة اعتقاد ألوهية عيسى موجودة في مريم فهو لازم قولهم بألوهية عيسى وإن لم يصرحوا بذلك، فقد حصل على يديها الخوارق وهو كثرة الرزق من عند الله، ومن إيلادها عيسى بغير زوج كذا قرر شيخنا، وإن ظهر مع قوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ} [المائدة: ١١٦]، فإن هذا يقتضي أن أمه قد اعتقدوا إلهيتها أيضا، فتأمل. (قوله: كانا يأكلان الطعام) هو عند صاحب الكشاف كناية عن لازمه من خروج الفضلة. (قوله: شاهده) أي: دليله معه ودليله هو ما تقدم تقريره في المصنف. (قوله: ولعلها لاختصارها مع اشتمالها على ما ذكرناه) أي: من عقائد الإيمان الواجبة في حق الله، وفي حق رسله. واعلم أن الإيمان والإسلام قيل: إنهما مترادفان معناهما واحد، وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مما علم من الدين بالضرورة، وعليه مشى المصنف، وقيل: وهو المعتمد إنهما متغايران، فالإيمان: هو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، والإسلام: هو الامتثال الظاهري لذلك، فقول المصنف جعلها الشارح ترجمة على ما في القلب أي دليلا على التصديق القائم بالقلب وهو الإيمان، فالتصديق قلبي والدليل عليه هو الشهادتان، ثم إن المصنف علل كون الشارع جعل كلمتي الشهادة دليلا على الإيمان لكنه ترجى ولم يجزم، فقال: ولعلها لأجل اختصارها مع اشتمالها الخ أي: أترجى أن الشارع جعلها دليلا على الإيمان دون غيرها مما يؤدي معناها لأجل اختصارها مع اشتمالها على العقائد، وإنما ترجى ولم يجزم بذلك لئلا يلزم دعوى علم الغيب لو قطع بذلك، لأن ما ذكره لا يتعين أن يكون الشارع أراده فقط، لجواز إرادة غيره فقط، أو إرادته مع غيره، فلاحتمال ذلك أتى بلعل التي للترجي فهي بمنزلة أظن، وكأنه قال: وأظن أو الظاهر عندي أن الشارع إنما جعلها دليلا على الإيمان لاختصارها مع اشتمالها على العقائد، ويحتمل أن لعل هنا للشك فهي بمنزلة الاحتمال، وكأنه قال يحتمل أن الشارع جعلها دليلا على الإيمان ولم يجعل غيرها مما يؤدي معناها من الكلمات مثلها لأجل اختصارها الخ، ويحتمل أن تكون للتحقيق باعتبار ما أخبر به صلى الله عليه وسلم من أن من ذكر هذه الكلمة الشريفة دخل الجنة ولا محالة، وإنما أفرد الضمير في قوله ولعلها وما بعده مع أنه عائد

على كلمتي الشهادة لتأويلهما بالكلمة فهو من تسمية الشيء باسم جزئه، وإنما أفرد بالتأويل المذكور للتنبيه على ارتباط إحدى الكلمتين بالأخرى في الدلالة على الإيمان وأنه لا يحصل إلا بمجموعهما، ولا ينتفع في الإيمان بإحداهما دون الأخرى. (قوله: جعلها الشرع) أي: صاحب الشرع، أو أراد بالشرع الشارع، وإلا فالشرع هو الأحكام والأحكام لا يتأتى منها جعل. (قوله: على ما في القلب من الإسلام) جعل الإسلام في القلب والحال أن الذي في القلب هو التصديق فيكون الإسلام عبارة عن التصديق القلبي فيكون مرادفا للإيمان وهو قول كما علمت وعلى هذا فتعبير المصنف أولا بالإسلام وثانيا بالإيمان تفنن. (قوله: ولم يقبل من
أحد الإيمان إلا بها.

(ش) لا شك أنه عليه الصلاة والسلام قد خُصَّ بجوامع الكلم، فتجد تحت كل كلمة من كلماته من الفوائد ما لا يحصر، فاختار لأمته في ترجمة الإيمان وما يمرحون به في الجنان حيث شاؤا هذه الكلمة المشرفة، السهلة حفظاً وذكراً، الكثيرة الفوائد علماً وحساً، فما تعبوا فيه من تعلم عقائد الإيمان الكثيرة المفصلة جمع لهم ذلك كله في حرز هذه الكلمة المنيع، وتمكنوا من ذكر عقائد الإيمان كلها بذكرٍ واحدٍ خفيفٍ على اللسان، ثقيلٍ في الميزان، ذي قدر لا يحاط به عند المولى الكريم العميم الإحسان، ثم كل عقيدة من عقائد الإيمان لمن عرفها سيف صارم يقطع به ظهر إبليس وأعوانه، ويقذف في القلب نورا ساطعا يكشف عنه ظلمات الأوهام، ويغسل منها أدرانه، فجعل الشرع ذكر هذه الكلمة الخفيفة المشرفة جامعا لسيوف العقائد كلها، محصلة لأنوار المعارف بأجمعها فهو ذكر واحد في اللفظ، وفي الحقيقة هو أذكار كثيرة

[حاشية الدسوقي]

أحد الإيمان) أي: دعوى الإيمان إلَّا بها، فإذا ادعى الإنسان إنه مؤمن فلا تقبل دعواه عند الناس إلَّا إذا أتى بها بناء على أنها شرط لإجراء الأحكام الدنيوية، ويحتمل أن المراد ولا يقبل من أحد الإيمان والتصديق عند الله إلا بها بناء على أن النطق جزء من الإيمان أو شرط في صحته، وعلى هذا فلا يحتاج لتقدير دعوى قبل الإيمان، واعلم أن الإسلام تارة يكون منجيا عند الله وعند الناس وذلك هو الامتثال لما جاء به النبي ظاهرا المقارن للامتثال الباطني الذي هو الإيمان، أعني إذعان النفس وانقيادها وقولها آمنت بذلك ورضيته المعبر عنه بحديث النفس وبالتصديق، وتارة يكون الإسلام منجيا عند الناس فقط وهو الامتثال لما جاء به النبي في الظاهر فقط بأن يتراءى منه أنه مصدق بها كأن يدخل مسجدنا ويجالس المسلمين ويلبس العمامة البيضاء ولا يجحد شيئا مما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به ضرورة مع كونه ليس مصدقا بذلك في الباطن. (قوله: إلا بها) يحتمل أن المراد لا بغيرها من نحو: سبحان الله والحمد لله، فلا ينافي أنه لا يشترط في الدخول في الإسلام لفظ أشهد ولا النفي ولا الإثبات ولا الترتيب، فإذا قال الكافر: الله واحد ومحمد رسوله أو قال محمد رسول الله والله واحد كفاه ذلك في الدخول في الإسلام كما هو المعتمد عند المالكية، ويحتمل أن المراد إلَّا بالتلفظ بها على هذه الحالة من الإتيان بأشهد والإتيان بالنفي والإثبات والترتيب كما هو قول بعضهم والخلاف في الدخول بها في الإسلام، وأما في حصول الثواب فلا نزاع في أنه لا يشترط فيه ما ذكر لأن مجرد "الله واحد" ذكر يثاب عليه. (قوله: بجوامع الكلم) الباء داخلة على المقصور عليه، أي: إن النبي مقصور على جوامع الكلم لا يتعداها لغيرها، ويصح جعلها داخلة على المقصور أي: إن جوامع الكلم مقصورة عليه لا تتعداه لغيره، والمراد بجوامع الكلم: الكلم الجوامع أي: التي قل لفظها وكثر معناها، فقوله: كل كلمة الخ تفسير للكلم الجوامع التي قصرت عليه أو قصر عليها. (قوله: في ترجمة الإيمان) أي: في الدلالة عليه. (قوله: وما يمرحون) عطف على الإيمان وقوله هذه الكلمة مفعول اختار أي اختار لأمته هذه الكلمة وهي لا إله إلا الله محمد رسول الله في الدلالة على الإيمان وعلى ما يمرحون به في الجنان، وعطف ما يمرحون الخ على الإيمان عطف مرادف. (قوله: علما وحسا) أي بالعلم والحس، وأراد بالحس تقرير الأشياخ للتلامذة وأراد بالعلم إدراك العلماء بأذهانهم أي: إن فوائدها التي يدركها العلماء ويقررونها لتلامذتهم كثيرة. (قوله: فما تعبوا) مبتدأ، وقوله جمع لهم ذلك خبر، والرابط الإشارة. (قوله: جمع لهم ذلك) أي: ما ذكر من العقائد التي تعبوا في تعلماها. (قوله: في حرز هذه الكلمة) الإضافة للبيان أو من إضافة المشبه به للمشبه بجامع أن كلا يحفظ ما فيه. (قوله: المنيع) أي: كثير المنع والحفظ لما فيه.

(قوله: ذي قدر لا يحاط به) وصف ثالث لذكر، وحاصله أن الكلمة المشرفة لها قدر عند الله تعالى لا قدرة لنا على الإحاطة به وإن كان المولى يحيط به علما. (قوله: لمن عرفها) متعلق بما بعده، أي: سيف قاطع بالنسبة لمن عرفها. (قوله: وأعوانه) أي: أولاده من الشياطين، وهو بالنصب على أنه مفعول معه ليناسب الفقرة الثانية في قوله وأدرانه، ويحتمل أن الأصل وظهر أعوانه فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فانتصب انتصابه، ويحتمل أن أعوانه عطف على ظهر أي: ويقطع بها أعوانه، وعلى هذا فيقال ما النكتة في كونه عبر في جانب إبليس بالظهر دون أعوانه ثم إنه ليس المراد بالقطع حقيقته بل المراد شدة إذلال إبليس وأعوانه فهو كناية وليس الكلام على حقيقته. (قوله: نورا ساطعا) أي: معارف قوية. (قوله: يكشف عنه) أي: عن القلب. (قوله: ظلمات الأوهام) أي: الأوهام الشبيهة بالظلمات، أو الإضافة بيانية والمراد بالأوهام آثار القوة الواهمة. (قوله: يغسل منها) أي: من ظلمات الأوهام أدرانه أي: أوساخه أي: ويغسل أوساخ القلب الحاصلة من ظلمات الأوهام. (قوله: جامعا لسيوف العقائد) أي: للعقائد الشبيهة بالسيوف. (قوله: فهو) أي: ذكر هذه الكلمة المشرفة ذكر واحد. (قوله: هو أذكار كثيرة) أي: لاشتمالها على العقائد الكثيرة

يقضي العارف بذكره مرة واحدة ما لا يقضيه غيره إلا في أزمنة متطاولة.

ثم تنبه أيها المؤمن لعظيم رحمة الله تعالى وإنعامه علينا بهذه الكلمة المشرفة التي لا يعلم عامة الناس عظيم قدرها إلا بعد الموت في الآخرة، وهو أن المكلف إنما ينجو من الخلود في النار إذا اتصف في آخر حياته بعقائد الإيمان التي تتعلق بالله تعالى وبرسله عليهم الصلاة والسلام، والغالب عليه في ذلك الوقت الهائل الضعف عن استحضار جميع عقائد الإيمان مفصلة، فعلمه الشرع بمقتضى الفضل العظيم هذه الكلمة السهلة العظمية القدر حتى يذكر بها من غير مشقة تناله في ذلك الوقت الضيق الهائل جميع عقائد الإيمان بلسانه أو بقلبه، واكتفى منه الشرع في هذا الوقت الضيق بمجرد ذكرها مجملة؛ إذ طالما أدارها قبل ذلك على لسانه وقلبه مفصلة، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة، وقال صلى الله عليه وسلم من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة، فالأول فيمن يستطيع النطق، والثاني فيمن لا يستطيعه، والله تعالى أعلم.

وكذا له أن يكتفي أيضا في جواب الملكين الكريمين في القبر بمجرد هذه الكلمة المشرفة حيث يمنعه مانع الهيبة والخوف من ذكر عقائد الإيمان لهما مفصلة، وقد ورد أنهما يجتزآن منه بذلك، وكيف لا يجتزآن منه بهذا الجواب العظيم.

وقد ذكر لهما المؤمن في هذه الكلمة مع اختصارها جميع عقائد الإيمان على التمام، فما أوسع كرم مولانا جل وعز على المؤمن وأغزر نعمه، وألطف حكمه، جعلنا الله سبحانه وتعالى ممن عرف قدر نعمه فشكرها، وممن شكرها فَقُبِلَ منه ذلك الشكر، ووجد عظيم بركتها دنيا وأخرى بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم.

(ص) فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضرا لما احتوت عليه من عقائد الايمان

[حاشية الدسوقي]

(قوله: يقضي العارف) أي: بمعناها المتضمن للعقائد ما لا يقضيه غيره إلا في أزمان، المراد بغيره الذاكر لغير هذه الكلمة من الأذكار، أو المراد بالغير من لا علم له بمعرفة اندراج العقائد تحتها، وقوله: يقضي أي: يحصل، وقوله: بذكره متعلق بيقضي أي: أن العارف بمعنى كلمة الشهادة يحصل من الثواب بذكرها ما لا يحصله غيره إلا في أزمنة متطاولة. (قوله: لعظيم رحمة الله) أي: لرحمة الله العظيمة. (قوله: عامة الناس) أي: غالبهم وهو ما عدا الخواص. (قوله: وهو أن الخ) أي: ووجه كون هذه الكلمة نعمة عظيمة ينبغي التنبه لها أن الشارع اكتفى بها في الوقت المضيق وهو وقت خروج الروح مع كونه مطالبا باستحضار العقائد كلها، فهي نعمة عظيمة من حيث اكتفاؤه بها ولم يطلب من الشخص استحضار العقائد تفصيلا في هذا الوقت المضيق، ومفاد الشارح أنه لا بد في حال الحياة من استحضار العقائد تفصيلا مع الإتيان بهذه الكلمة سواء كان مسلما أو كافرا وأراد الدخول في الإسلام وليس كذلك لأن الكافر يُكتفى منه بالنطق بها ولا يشترط في دخوله في الإسلام استحضاره للعقائد تفصيلا حين الدخول بالكلمة المشرفة. (قوله: إذا اتصف في آخر حياته بعقائد الإيمان) أي: بالتصديق بعقائد الإيمان وملاحظتها. (قوله: الهائل) أي: المخيف. (قوله: فعلمه الشرع) أي: الشارع.

(قوله: حتى يذكر بها) في نسخة يتذكر بها، وقوله: جميع مفعول ليذكر، وقوله: بلسانه أي: حالة كون الذكر بها للعقائد بلسانه وقلبه. (قوله: أدارها) أي: كررها. (قوله: ولهذا) أي: لأجل الاكتفاء بها في هذا الوقت المضيق. (قوله: من كان آخر الخ) يعنى: أن الشخص إذا قال لا إله إلا الله ثم لم يتكلم بعد ذلك بكلام أصلا ومات دخل الجنة بدون سابقة عذاب وكان ذكره لها على هذه الحالة كفارة لما صدر منه من العصيان، وقيل: دخل الجنة إما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد. (قوله: فالأول) أي: فالحديث الأول محمول على من يستطيع النطق سواء كان عاصيا أو طائعا، والحديث الثاني محمول على من لا يستطيعه، وقيل: إن قوله من كان آخر كلامه الخ في حق الكافر بطريق الأصالة. (قوله: وكذا له أن يكتفي أيضا) أي: وكذا للشخص أن يكتفي، وقوله: في جواب الملكين أي: في جواب سؤالهما، فإذا قالا له من ربك وما دينك ومن نبيك وأجابهما بلا إله إلا الله محمد رسول الله كفاه ذلك ولا يحتاج لتفصيل العقائد هذا كلامه، واعترض بأن مفاده أن الملكين يسألانه عن العقائد تفصيلا لأنه جعل الإجمال مما يكتفي به، وليس كذلك إذ غاية ما يقولان له في السؤال ما ربك وما دينك ومن نبيك، وهذا سؤال عن العقائد إجمالاً لا تفصيلاً، لأنهما لا يقولان ما قدرته وما إرادته الخ. (قوله: والخوف) عطف لازم على ملزوم، ألا ترى أن الإنسان إذا وقف قدام سلطان حصل له هيبة وخوف، وإذا وقف قدام عفريت مثلا حصل له خوفٌ لا هيبة، والحاصل أنه يلزم من الهيبة الخوف لا العكس، والهيبة حالة تحصل في القلب عند رؤية العظيم، والخوف عبارة عن الفزع. (قوله: وقد ورد أنهما) أي: الملكين. (قوله: وقد ذكر لهما) أي: للملكي. ن (قوله: وأغزر) بالغين المعجمة والراء المهملة من الغزارة وهي الكثرة. (قوله: قدر نعمه) أي: نعم الله. (قوله: بركتها) أي: كلمة الشهادة. (قوله: بجاه) أي: حالة كوننا متوسلين في قبول دعائنا بجاه سيدنا محمد أي بمرتبته عنده. (قوله: فعلى العاقل الخ) قضية التعبير بعلى أن الإكثار من ذكرها واجب مع أنه مندوب

١٧ في ذكر فصول أربع تتعلق بكلمة التوحيد

١٧٠١ الفصل الأول: حكم النطق بكلمة الإخلاص

[في ذكر فصول أربع تتعلق بكلمة التوحيد]

(ص) حتى تمتزج مع معناها بلحمه ودمه فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب إن شاء الله تعالى ما لا يدخل تحت حصر وبالله تعالى التوفيق، لا رب غيره ولا معبود سواه، نساله سبحانه أن يجعلنا وأحبتنا عند الموت ناطقين بكلمة الشهادة عالمين بها وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون ورضي الله تعالى عن أصحاب رسول الله أجمعين، وعن التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين.

(ش) قد آن لنا أن نذكر في شرح هذه الجملة الفصول الأربعة التي كنا وعدنا بذكرها هنا، وهي: بقية الفصول السبعة المتعلقة بهذه الكلمة المشرفة.

[الفصل الأول: حكم النطق بكلمة الإخلاص]

أما الفصل الأول من الأربعة ففي بيان حكم هذه الكلمة:

فاعلم أن الناس على ضربين مؤمن وكافر، أما المؤمن بالأصالة فيجب عليه أن يذكرها مرة في العمر، ينوى في تلك المرة بذكرها الوجوب، وإن ترك ذلك فهو عاص، وإيمانه صحيح والله أعلم. ثم ينبغي له أن يكثر من ذكرها بعد أداء الواجب كما أشرنا إلى ذلك بقولنا في أصل العقيدة فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها مستحضراً لما احتوت عليه، ويعرف معناها أوَّلاً لينتفع بذكرها دنيا وأخرى،

[حاشية الدسوقي]

والجواب: أن على هنا ليست للوجوب بل للتحضيض، فالقصد من الكلام التحضيض والحث على كثرة الذكر، والمراد بالعاقل المؤمن،

وسماه عاقلا لانتفاعه بعقله، وأما الكافر لما لم ينتفع بعقله كان كالبهائم. (قوله: حتى تمتزج) أي: إلى أن تمتزج فإذا امتزجت بلحمه ودمه صارت جبلية له، فينتفي الطلب حينئذ، لأنه إنما يطلب ما كان غير جبلي، ثم إن الامتزاج من أوصاف الأجسام بأن يمتزج جسم بجسم ويخلط به وحينئذ فما معنى الامتزاج هنا، وأجيب: بأن المراد بالامتزاج هنا شدة التمكن، فإذا أكثر من ذكرها وداوم على ذلك مدة صارت تجري على لسانه وهو نائم لشدة تمكنها من جوارحه فهو امتزاج سرياني كامتزاج الماء بالعود الأخضر. (قوله: فإنه يرى) أي: فإذا امتزجت بلحمه ودمه فإنه يرى أي: إجمالا فلا ينفي قوله ما لا يدخل تحت حصر، وأراد بالأسرار صفاء القلب والتجليات التي ترد عليه، وأراد بالعجائب الأمور الظاهرة كالخوارق للعادة. (قوله: وبالله تعالى التوفيق) هو خلق القدرة على الطاعة، فهو أخص من الإعانة التي هي خلق القدرة على الفعل سواء كان طاعة أم لا فبينهما عموم وخصوص مطلق فالإعانة أعم، وقيل: إن التوفيق خلق الطاعة، وهذا أقرب لأن التوفيق مأخوذ من الوفاق وهو يحصل بالطاعة. (قوله: لا رب غيره) علة لسؤال التوفيق من الله دون غيره. (قوله: وأحبتنا) أي من يحبنا لا من نحبه كما نقل عن المصنف، والحاصل أن المراد بأحبته من يحبه فيصدق بمن يأتي بعده ويحبه، وضمير يجعلنا للمتكلم المعظم نفسه لا للمتكلم ومعه غيره لئلا يتكرر مع أحبتنا على أن الإطناب في الدعاء مطلوب. (قوله: ناطقين بكلمة الشهادة) أي: لأجل أن ندخل الجنة بدون سابقة عذاب لما ورد في الحديث المتقدم. (قوله: عالمين بها) أي: بمعناها مستحضرين لما انطوت عليه من العقائد. (قوله: عدد ما ذكره) أي: الله، وكذا قوله: وغفل عن ذكره، ويصح ترجيع كل من الضميرين للنبي صلى الله عليه وسلم، ثم إن الذاكرين لله أكثر من الغافلين عنه والغافلين عن ذكر النبي أكثر من الذاكرين له وحينئذ فالاحتمالان متساويان، والحاصل: أن الواقع في كلام المصنف ذكره بضمير الغيبة في المحلين ويقع في بعض الصلوات بضمير الغيبة في ذكره الأول وبضمير الخطاب في ذكره الثاني، وفي بعضها بضمير الخطاب في الأول والغيبة في الثاني وهي أبلغ لما علمت أن الذاكرين لله أكثر من الغافلين عن ذكره، والغافلين عن ذكر النبي أكثر من الذاكرين له، وفي بعض الصلوات بضمير الخطاب في الموضعين، والحاصل أن الصيغ أربع: الغيبة فيهما، والخطاب فيهما، والغيبة في الأول، والخطاب في الثاني، وبالعكس، والواقع في المصنف الصيغة الأولى وهي الغيبة فيهما. (قوله: ورضي الله الخ) السلف يقولون: إن الرضا صفة لله لا يعلمها إلا هو فيجب أن نعتقد أن له صفة يقال لها الرضا ولا نخوض في معناها بل نفوض معناها لله، وأما الخلف فيؤولونه بالإنعام أو إرادة الإنعام فهو صفة ذات أو صفة فعل فعلى أنه صفة فعل فالدعاء به ظاهر وعلى أنه صفة ذات فالدعاء باعتبار متعلقه وهو الإنعام. (قوله: بإحسان) المراد به الإيمان أي التابعين لهم في الإيمان فتدخل العصاة، وليس المراد بالإحسان الطاعة وإلا كان الدعاء قاصرا على الطائعين دون العصاة. (قوله: إلى يوم الدين) أي: طائفة بعد طائفة إلى يوم الدين أي: إلى قرب يوم الدين أي: إلى ما قبل النفخة الأولى لأن المؤمنين يموتون بريح لينة تهب عليهم قبل النفخة الأولى فيموتون بها والذي يموت بالنفخة الأولى الكفار، إذا علمت هذا فقوله إلى يوم الدين أي: إلى الزمن الذي يأتي فيه الريح القريب من يوم الدين. (قوله: والحمد لله رب العالمين) ختم كتابه بها لأنه من ذوات البال، والأمر ذو البال ينبغي ابتداؤه بالحمد واختتامه به. (قوله: بالأصالة) أي: الذي لم يسبق له كفر. (قوله: الوجوب) أي: أداء الواجب. (قوله: وإن ترك ذلك) أي: بأن لم يأت بها أصلا أو أتى بها ولم ينو أداء الواجب عليه فهو عاص تحت المشيئة إن شاء

١٧٫٢ الفصل الثاني: فضل كلمة الإخلاص

وأما الكافر فذكره لهذه الكلمة واجبٌ شرطٌ في صحة إيمانه القلبي مع القدرة، وإن عجز عنها بعد حصول إيمانه القلبي لمفاجأة الموت له ونحو ذلك سقط عنه الوجوب، وكان مؤمناً، هذا هو المشهور من مذهب العلماء أهل السنة.

وقيل: لا يصح الإيمان بدونها مطلقاً، ولا فرق في ذلك بين المختار والعاجز.

وقيل: يصح الإيمان بدونها مطلقا وإن كان التارك لها اختياراً عاصياً كما في حق المؤمن بالأصالة إذا نطق بها ولم ينو الوجوب، منشأ هذه الأقوال الثلاثة الخلاف في هذه الكلمة المشرفة هل هي شرط في صحة الإيمان أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه،

والأول هو المختار.
[الفصل الثاني: فضل كلمة الإخلاص]
وأما الفصل الثاني من الأربعة: ففي بيان فضلها، فاعلم أنه لو لم يكن في بيان فضلها إلا كونها عَلَمَاً على الإيمان في الشرع تعصم الدماء والأموال إلا بحقها؛ وكون إيمان الكافر موقوفا على النطق بها لكان كافيا للعقلاء، كيف وقد ورد في فضلها أحاديث كثيرة:
فمنها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له" رواه مالك في الموطأ، زاد الترمذي في روايته: "له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير". وروى هو والنسائي أنه صلى الله عليه وسلم قال: "أفضل الذكر لا إله إلا الله، وأفضل الدعاء الحمد لله". وروى النسائي أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم قال: "قال موسى عليه الصلاة والسلام يا رب علمني ما أذكرك به وأدعوك به، فقال يا موسى قل لا إله إلا الله، قال موسى عليه الصلاة والسلام يا رب كل عبادك يقولون هذا، قال: قل لا إله إلا الله، قال لا إله إلا أنت، إنما أريد شيئا تخضي به، قال يا موسى: لو أن السموات السبع وعامرهن غيري، والأرضين السبع في كفة ولا إله إلا الله في كفة لمالت بهن لا إله إلا الله". وقال صلى الله عليه وسلم: "يؤتى برجل إلى الميزان ويؤتى بتسعة وتسعين سجلاً، كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان، ثم تخرج بطاقة مقدار الأنملة فيها شهادة ان لا إله إلا الله محمد رسول الله فتوضع في الكفة الأخرى،

[حاشية الدسوقي]
المولى عفا عنه وإن شاء عاقبه. (قوله: وأما الكافر الخ) حاصل ما ذكره الشارح أن الأقوال فيه ثلاثة: فقيل: إن النطق بالشهادتين شرط في صحته خارج عن ماهيته، وقيل: إنه شطر أي جزء من حقيقة الإيمان، فالإيمان مجموع التصديق القلبي والنطق بالشهادتين، وقيل: ليس شرطا في صحته ولا جزءا من مفهومه بل هو شرط لإجراء الأحكام الدنيوية وهو المعتمد، وعليه فمن صدق بقلبه ولم ينطق بالشهادتين سواء كان قادرا على النطق أو كان عاجزا عنه فهو مؤمن عند الله يدخل الجنة وإن كانت لا تجري عليه الأحكام الدنيوية من غسل وصلاة عليه ودفن في مقابر المسلمين ولا ترثه ورثته المسلمون، فقول الشارح هذا هو المشهور غير مسلم بل هذا ضعيف.
(قوله: وكان مؤمنا) أي: عند الله. (قوله: وقيل لا يصح الإيمان بدونها مطلقا) أي: سواء كان قادرا على النطق أو كان عاجزا، وهذا القول منكر وليس مبنيا على القول بأن النطق شطر من الإيمان، لأن من قال بذلك شرط القدرة، وأما العاجز عن النطق لخرس ونحوه فيكفيه في صحة إيمانه عند الله التصديق القلبي. (قوله: هل هي شرط في صحة الإيمان أو جزء منه أو ليست بشرط فيه ولا جزء منه) هذا لف ونشر مرتب الأول للأول والثاني للثاني والثالث للثالث، لكن قد علمت أن من قال: إنه شرط صحة أو جزء منه يقيد بالقدرة على النطق، وأما العاجز عنه فيكتفي منه بالتصديق القلبي اتفاقا، (قوله: علما) أي: علامة. (قوله: كيف وقد ورد في فضلها) أي: أستبعد وأتعجب من إنكار فضلها، والحال أنه قد ورد في فضلها الخ. (قوله: الحمد لله) إنما كان هذا دعاء لأنه ثناء، والمثني متعرض لطلب الإحسان، والطلب دعاء، فالمراد بالحمد لله الثناء على الله بأي صيغة من صيغ الحمد وليس المراد به الفاتحة. (قوله: وأدعوك به الخ) جعل لا إله إلا الله دعاء لأن فيها ثناء على الله بحصر الألوهية فيه، والثناء فيه تعرض لطلب الإحسان وهو دعاء، لكنه في الحمد أشد، ولا يلزم من كون الحمد أفضل الدعاء والدعاء ذكر أن يكون الحمد أفضل الذكر، فقولنا أفضل الذكر لا إله إلا الله نظير قولنا محمد أفضل الخلق، ونظير قولنا الحمد أفضل الدعاء قولنا جبريل أفضل الملائكة، والحاصل أن الذكر أنواع: دعاء وغيره، والحمد أفضل نوع من أنواعه، فلا يلزم أن يكون أفضل منه. (قوله: وعامرهن غيري) مبتدأ وخبر، والجملة حالية أي: والحال أن المعمر لهن غيري وهو الملائكة، وهذه الحال لازمة، ويصح نصب عامرهن عطفا على اسم إن، وغير للاستثناء على حذف مضاف، أي: غير ذكري وطاعتي.
(قوله: برجل) أي: معين. فهذا الحديث وارد في حق رجل معين لا في مطلق رجل. (قوله: سجلا) أي: كتابا. (قوله: مد البصر) بفتح الميم وتشديد الدال أي: طويل جدا بمقدار المسافة التي يراها البصر. (قوله: ثم تخرج) بالتاء الفوقية والمثناة التحتية مبنيا للمفعول، وقوله: بطاقة بكسر الباء نائب فاعل، والمراد بالبطاقة الورقة الصغيرة. (قوله: فيها شهادة أن لا إله إلا الله) أي: التي قالها بعد

فترجح بخطاياه وذنوبه". وروى الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "التسبيح نصف الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان، ولا إله إلا الله ليس لها دون الله حجاب حتى تخلص إليه". وقال صلى الله عليه وسلم: "ما قال أحد لا إله إلا الله مخلصا من قلبه إلا فتحت له أبواب السماء حتى يفضي إلى العرش ما اجتنبت الكبائر". وقال لأبي طالب: "يا عم قل لا إله إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله". وقال صلى الله عليه وسلم: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله". وقال صلى الله عليه وسلم: "أتاني آت من ربي فأخبرني أنه من مات يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له دخل الجنة". فقال له أبو ذر: وإن زنى وإن سرق، قال وإن زنى وإن سرق. وقال صلى الله عليه وسلم: "من دخل القبر بلا إله إلا الله خلصه الله من النار". وقال صلى الله عليه وسلم: "أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا إله إلا الله خالصا مخلصا من قلبه". وقال صلى الله عليه وسلم: "من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة". وعن عتبان بن مالك رضي الله عنه قال: غدا عليَّ رسولُ الله صلى عليه وسلم فقال: "لن يوافي عبد يوم القيامة بقول لا إله إلا الله يبتغي بها وجه الله إلا حرمه الله على النار". وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: "مفتاح الجنة لا إله إلا الله". وروى أنس أن لا إله إلا الله ثمن الجنة. وعنه صلى الله عليه وسلم: "من لقن عند الموت لا إله إلا الله دخل الجنة". وعنه صلى الله عليه وسلم: "لقنوا موتاكم لا إله إلا الله

[حاشية الدسوقي]

الإسلام، كذا في يس، وقال شيخنا الملوي: انظر هل هي شاملة لما يدخل بها الكافر في الإسلام فقد نقل عن بعضهم أن هذه توزن، ونقل عن بعضهم أنها لا توزن، لأنه لا مقابل لها إلا الكفر. (قوله: فترجح بخطاياه) الباء بمعنى على. (قوله: التسبيح نصف الإيمان) أي: لأن الأيمان مرجعه لصفات سلبية وصفات ثبوتية، والتسبيح مفيد لأحدهما. (قوله: حتى تخلص إليه) أي: ترتفع إليه، إن قلت: إن لا إله إلا الله عرض فكيف ترتفع، قلت: لا مانع من أن الله يمثل ذلك العرض بجوهر مرتفع إلى محل رحمة المولى وسلطانه، وليس المراد أنها ترتفع للرب جل جلاله لأنه تعالى ليس في محل. (قوله: إلا فتحت له) أي: لقوله ذلك. (قوله: حتى يفضي) بالفاء أي: يصل ذلك القول. (قوله: ما اجتنبت الكبائر) أي: يحصل ذلك مدة اجتناب ذلك القائل الكبائر، ومفاده: أن لا إله إلا الله إنما تكفر الصغائر ولا تكفر الكبائر، وذكر بعضهم أنها تكفرها، بل سيأتي للمصنف التصريح بأن لا إله إلا الله تكفر الكبائر، وحينئذ فيقال: إن كان هذا الذي ذكره الشارح حديثا صحيحا كان رادا على ما ذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر، هذا وانظر ما ذكره بعضهم من أنها تكفر الكبائر مع قولهم الكبائر لا يكفرها إلا التوبة أو عفو الله، إلا أن يقال: قولهم هذا طريقة لبعضهم لا أنه متفق عليه، تأمل. (قوله: أحاج) بضم الهمزة وتشديد الجيم، أي: أشهد لك بها، كما هو في بعض الروايات. (قوله: عصموا) أي: حفظوا. (قوله: إلا بحقها) أي: إلا إذا فعلوا ما يستحق الأموال، كإتلاف مقوم أو مثلي، أو ما يستحق الدماء كالقتل والقطع لمكافئ عمدا، فلا تكون أمواله معصومة في الأول بل يؤخذ منهم قيمة ما أتلفوه أو مثله، ولا تكون دماؤهم معصومة في الثاني بل يقتص من الجاني. (قوله: أتاني آت) أي: ملك وانظر هل هو جبريل أو غيره. (قوله: أنه من مات يشهد الخ) أي: إن من مات مؤمنا يتلفظ بالشهادتين. (قوله: قال: وإن زنى وإن سرق) أي: فله الجنة، فقد حذف جواب الشرط، ثم إنه يحتمل أن له الجنة بدون سابقة عذاب، ويحتمل أن المراد فله الجنة إما ابتداء أو بعد نفوذ الوعيد فيه. (قوله: من دخل القبر بلا إله إلا الله) أي: من مات وكان آخر كلامه من الدنيا قول لا إله إلا الله خلصه الله من النار، والظاهر أنه لا يعذب أصلا، وقيل: المراد من مات مصرا عليها وإن لم تكن آخر قوله، وقيل: المراد بكونه دخل القبر بها أنها تكتب وتجعل في قبره. (قوله: أسعد الناس) أي: أولى الناس بشفاعتي. (قوله: وعن عتبان) بكسر العين وسكون التاء المثناة فوق. (قوله: غدا علي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -) أي مر علي بالغداة. (قوله: فقال لن يوافي) بالبناء للفاعل، أي: لن يجيء عبد يوم القيامة متلبسا بقوله لا إله إلا الله، فالتاء في قوله بقول للملابسة. (قوله: إلا حرمه الله على النار) هذا ظاهر في أن لا إله إلا الله تكفر الكبائر، ولا مانع من أن الله يعفو عنه ببركتها ويرضي عنه خصماءه. (قوله: من لقن عند الموت لا إله إلا الله) أي:

فنطق بها، ففي العبارة حذف ولا بد منه لأن دخول الجنة مترتب على النطق بها بعد التلقين لا على مجرد التلقين كما هو ظاهر الحديث، وحاصله: أنه إذا حضرت الوفاة إنسانا فلقنه شخص لا إله إلا الله فنطق بها ذلك المحتضر فإنه يدخل الجنة، وصفة التلقين: أن يقول الجالس عنده وهو في النزع لا إله إلا الله ولا يقول قل لا إله إلا الله فالتلقين يكون عند الاحتضار لا بعد الموت، إذ ليس مشروعا عند المالكية وهو سنة بعد الموت عند الشافعية. (قوله: لقنوا موتاكم) أي" مرضاكم الآيلين

فإنها تهدم الذنوب هدماً". قالوا يا رسول الله: فإن قالها في حياته، قال هي أهدم وأهدم". وفي مسند البزار عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قال إلا إله إلا الله نفعته يوما من دهره أصابه قبل ذلك ما أصابه". وفي الإحياء قال عليه الصلاة والسلام: "لو جاء قائل لا إله إلا الله صادقا بقراب الأرض ذنوبا غفر له ذلك". وفيه أيضاً: وقال صلى الله عليه وسلم: "ليس على أهل لا إله إلا الله وحشة في قبورهم، ولا في نشورهم، كأني أنظر إليهم عند الصيحة ينقضون رءوسهم من التراب، ويقولون الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن إن ربنا لغفور شكور". وفيه وقال أيضا لأبي هريرة رضي الله تعالى عنه: "يا أبا هريرة إن كل حسنة تعملها توزن يوم القيامة إلا شهادة أن لا إله إلا الله فإنها لا توضع في ميزان، لأنها لو وضعت في ميزان من قالها صادقا ووضعت السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن كانت لا إله إلا الله أرجح من ذلك". وفيه قال: "من قال لا إله إلا الله مخلصا خل الجنة". وقال: "لتدخلن الجنة كلكم إلا من تأبى وشرد عن الله شرود البعير عن أهله، قيل يا رسول الله من الذي تأبى: قال من لم يقل لا إله إلا الله، فأكثروا من قول لا إله إلا الله قبل أن يحال بينكم وبينها فانها كلمة التوحيد، وهي كلة الاخلاص، وهي كلمة التقوى، وهي الكلمة الطيبة، وهي دعوة الحق، وهي العروة الوثقى، وهي ثمن الجنة". وفيه وقال تعالى: {هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ} [الرحمن: ٦٠]، فقيل الإحسان في الدنيا قول لا إله إلا الله، وفي الآخرة الجنة لمن قالها، وكذا قوله عز وجل: {لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ} [يونس: ٢٦]، وفيه يروى أن العبد إذا قال لا إله إلا الله أتت على صحيفته فلا تمر على خطيئة إلا محتها حتى تجد حسنة مثلها فتجلس إلى جنبها،

[حاشية الدسوقي]

للموت، أو لقنوا من مات منكم بعد دفنه على ما تقدم من الخلاف بين المالكية والشافعية. (قوله: فإنها تهدم) بالدال المهملة، أي: تنقض، وبالذال المعجمة، أي: تقطع. (قوله: وفي مسند البزار) في بعض النسخ وفي مسند ابن سنجر بكسر السين وسكون النون وفتح الجيم بدل البزار، وهذه النسخة هي الصحيحة لأن البزار لا مسند له كذا في يس عن المنجور. (قوله: يوما) في نسخة يوما ما وهو ظرف لقال، وقوله: نفعته جواب من، والمعنى: من قال في أي يوم أي: في أي زمان من دهره لا إله إلا الله نفعته سواء كان أصاب قبل ذلك من الذنوب كثيرا أو قليلا كذا قال بعضهم، ولكن يبعد كون الظرف معمولا لقال لإنه لا داعي لتأخيره عن جملة نفعته، وقال بعضهم: إن الظرف معمول لنفعته، والمعنى: من قال لا إله إلا الله نفعته في يوم من دهره، والمراد بيوم النفع وقت الخلوص من المهالك ودخول الجنة إما ابتداء أو بعد الخروج من النار، والأظهر أن الفعلين تنازعا الظرف، أي: من قال في أي زمان من دهره لا إله إلا الله نفعته في يوم من دهره وهو وقت الخلوص من المهالك ودخول الجنة. (قوله: أصابه قبل ذلك) أي من الذنوب ما أصابه منها، أي: سواء كان ما أصابه قبل ذلك من الذنوب كثيرا أو قليلا. (قوله: بقراب الأرض) بضم القاف وكسرها لغتان والضم أشهر، ومعناه: ما يقارب ملؤها، وقوله: صادقا أي: مذعنا بمعناها. (قوله: وحشة في قبورهم) الوحشة المنفية الوحشة المشابهة لوحشة الكفار وهي شدة الخوف والمشقة، وهذا لا ينافي أن المؤمن العاصي يعذب في قبره كما مر. (قوله: كأني أنظر إليهم) هذا من جملة الحديث المتقدم فهو من جملة كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وكأن للتحقيق، أي: كأنى أنظر إليهم تحقيقا، وهذا دليل لكونهم لا وحشة عليهم، أي: إذا كان عاقبة أمرهم ذلك فلا وحشة عليهم، والمراد بالصيحة النفخة الثانية. (قوله: فإنها لا توضع في ميزان) فيه أن قد تقدم في حديث البطاقة أنها توضع فيها، وأجاب بعضهم بأن ما تقدم في رجل معين وما هنا في غيره، أو أن ما هنا محمول على الواجبة كالتي يدخل بها في الإيمان وما مر في المندوبة، أو يجاب أيضا بأن ما تقدم من وضعها في الكفة كناية عن كثرة الثواب

جدا، أو أنها لا توضع في ميزان تكون فيه مرجوحة أو مساوية فلا ينافي ما مر من أنها توضع في كفة الميزان فترجح، وإذا جسمت الأعمال في الآخرة هل تبقى على تجسيمها أو لا، نقل عن بعضهم أنها تبقى في أفنية منازلهم ليسروا بها إذا رأوها اهـ ملوي. (قوله: صادقا) أي: حالة كونه مصدقا بمعناها ومذعنا به. (قوله: قبل أن يحال بينكم وبينها) أي: بالموت. (قوله: وهي دعوة الحق) أي: دعوة المولى الحق، لأن المولى دعا إليها عباده وطلبها منهم. (قوله: وهي العروة الوثقى) أي: التي يستوثق بها في الخلاص من النار، لأن الشخص إذا تمسك بها خلص من النار، والعروة في الأصل الخشبة التي توضع فيها عقدة الحبل تشبه أذن الكوز شبه الكلمة المشرفة بها بجامع الاستعانة على المقصود في كل. (قوله: وهي ثمن الجنة) أي: فالشخص قد اشترى الجنة بها، فالجنة كالمثمن ولا إله إلا الله كالثمن. (قوله: للذين أحسنوا) أي: في الدنيا بقولهم لا إله إلا الله، وقوله: الحسنى أي: وهي الجنة، وقوله: وزيادة أي: ولهم الزيادة على الحسنى وهي رؤية المولى جل جلاله. (قوله: أتت على صحيفته) هذا يقتضي اتحادها وهو أحد أقوال، وقيل: إن السيئات تكتب في صحيفة على حدتها، والحسنات تكتب في صحيفة على حدتها.

وفي كتاب عبد الغفور عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إنَّ لله تبارك وتعالى عمودا من نور بين يدي العرش فإذا قال العبد لا إله إلا الله اهتز ذلك العمود، فيقول الله تبارك وتعالى له اسكن، فيقول كيف أسكن وأنت لم تغفر لقائلها، فيقول قد غفرت له فيسكن عند ذلك". وفيه عن أبي ذر قال قلت يا رسول الله أوصني فقال: "أوصيك بتقوى الله، فإذا عملت سيئة فأتبعها بحسنة تمحها، قلت يا رسول الله: أمن الحسنات لا إله إلا الله، قال هي من أفضل الحسنات". وفيه عن كعب: "أوحى الله إلى موسى في التوراة لولا من يقول لا إله إلا الله لسلطت جهنم على أهل الدنيا". وفيه: وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من قال لا إله إلا الله ثلاث مرات في يومه كانت له كفارة لكل ذنب أصابه في ذلك اليوم". وفيه وذكر عن ابن أبي الفضل الجوهري قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة سمعوا أشجارها وأطيارها وأنهارها وجميع ما فيها يقولون لا إله إلا الله، فيقول بعضهم لبعض كلمة كنا نغفل عنها في الدنيا". وفيه: وحدث أيضا قال" يهتز العرش لثلاثٍ: لقول المؤمن لا إله إلا الله، ولكلمة الكافر إذا قالها، وللغريب إذا مات في أرض غربة. وعن بعض الصحابة رضي الله عنهم: "منْ قال لا إله إلا الله خالصا من قلبه ومدها بالتعظيم غفر له أربعة آلاف ذنب من الكبائر". قيل: فإن لم يكن له هذه الذنوب قال غفر له من ذنوب أبويه وأهله وجيرانه". وذكر عياض في المدارك عن يونس ابن عبد الأعلى أنه أصابه شيء، فرأى في منامه قائلا يقول له: اسم الله الأكبر لا إله إلا الله، فقالها ومسح على ما وجده من الأذى فأصبح معافى. وذكر ابن الفاكهاني أن ملازمة ذكرها عند دخول المنزل ينفي الفقر. وفضل هذه الكلمة كثير لا يمكن استقصاؤه، ولهذا اختار الأئمة ملازمة هذا الذكر في كل حال، حتى إنَّ منهم من لا يفتر عنه ليلا ولا نهاراً، ومنهم من يذكره بين اليوم والليلة سبعين ألف مرة، وأهل التسبب والمشتغلون بالخدمة والصنائع اثنى عشر ألف مرة، وروي أن من قالها سبعين ألف مرة كانت له فداء من النار، وقد ذكر الشيخ أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي اليمنى الشافعي في كتابه الإرشاد والتطريز في فضل ذكر الله تعالى وتلاوة كتابه العزيز عن الشيخ أبي زيد القرطبي أنه قال: سمعت في بعض الآثار أن من قال لا إله إلا الله سبعين ألف مرة كانت فداءه من النار، فعملت على ذلك رجاء بركة الوعد أعمالا ادخرتها لنفسي، وعملت منها لأهلي، وكان إذْ ذاك يبيت معنا شاب كان يقال إنه يكاشف في بعض الأوقات الجنة والنار،

[حاشية الدسوقي]

(قوله: وفي كتاب عبد الغفور) إما مستأنف أو عطف على قوله وفي الإحياء، وليس معطوفا على المنقول عن الإحياء، لأن عبد الغفور متأخر عن صاحب الإحياء، قاله يس. (قوله: اهتز ذلك العمود) أي فرحا وطربا (قوله: لسلطت جهنم) أي فلا إله إلا الله سور لأهل الدنيا حافظة لهم من جهنم. (قوله: أصابه ذلك اليوم) أي مثل اليوم الليلة، فإذا قال لا إله إلا الله ثلاث مرات في ليلة كانت له كفارة لكل ذنب أصابه في تلك الليلة. (قوله: نغفُل) بضم الفاء (قوله: وحدث أيضا) يعني ابن أبي الفضل الجوهري. (قوله: يهتز العرش لثلاث الخ) أما اهتزازه لقول المؤمن لا إله إلا الله فلفرحه وسروره بذلك، وأما اهتزازه لموت الغريب فلحزنه عليه، وأما اهتزازه

لكلمة الكافر إذا قالها فلفرحه وسروره لأن المراد بكلمة الكافر الكلمة المشرفة، وأضيفت للكافر لأنه يدخل بها الإسلام، كذا قيل وقيل المراد بكلمة الكافر كلمة كفره، أي الكلمة المكفرة له، كقوله العزير ابن الله، أو المسيح إله، أو ابن الله، أو محمد ليس برسول، وعلى هذا فاهتزاز العرش لكلمة الكافر للغضب. (قوله: ومدها بالتعظيم) أي ومدها مداً متلبسا بقصد تعظيم المولى، والمراد أنه أتى بالمد في مواضع المد بأن مدَّ الألف من لا، ومد الله. (قوله: أربعة آلاف ذنب من الكبائر) قد مر ما اجتنبت الكبائر، وانظر هل يجاب بأن ذلك شرط في فتح أبواب السماء حتى تفضي إلى العرش، وما هنا ليس فيه تعرض للفتح المذكور اهـ ملوي. (قوله: اسم الله الأكبر) أي الأعظم من غيره من الأسماء، لأنه دال على اتصافه بجميع صفات الكمال، وتنزهه عن صفات النقصان. (قوله: ولهذا) أي ولأجل هذه الأحاديث الواردة فيها خصوصا نفيها للفقر. (قوله: ملازمة هذا الذكر) أي لا إله إلا الله. (قوله: وأهل التسبب) أي المشتغلون بالتجارة. (قوله: والمشتغلون بالخدمة) أي كالعملة، وقوله والصنائع أي كالخياطين والحياكين، وقوله أهل التسبب مبتدأ، وقوله اثنى عشر أي يذكرونه اثنى عشر، والجملة خبر. (قوله: كانت له فداء من النار) أي وقد جرى عمل الناس الآن على ذلك فينبغي للشخص أن يذكر ذلك العدد ويجعله فداء لنفسه أو لوالديه أو لأصحابه، فقوله وروي أن من قالها أي لنفسه أو لغيره. (قوله: عن الشيخ أبي زيد القرطبي) أي المالكي. (قوله: أنه قال) أي القرطبي، فالواقعة الآتية للقرطبي لا للسنوسي كما قد يتوهم. (قوله: وعملت منها) أي من ذكرها لأهلي أي أنه جعل لكل واحد سبعين ألفاً. (قوله: يكاشف) بالبناء للمفعول، أي: يزال له الحجاب ويطلعه الله على الأمور المغيبة، كالعرش واللوح والجنة، ولذا قال بعض أهل الله أطلعني الله على ما في الجنة فأعرف ما فيها قصراً قصراً، وأطلعني الله على ما في النار فأعرف ما فيها

١٧.٣ الفصل الثالث: كيفية ذكر الكلمة المشرفة

وكان في نفسي منه شيء فاتفق أن استدعانا بعض الإخوان إلى منزله، فبينما نحن نتناول الطعام، والشاب معنا إذ صاح صيحة منكرة، واجتمع في نفسه وهو يقول يا عم هذه أمي في النار، وهو يصيح بصياح عظيم لا يشك من سمعه أنه عن أمر، فلما رأيت ما به قلت في نفسي اليوم أجرب صدقه، فألهمني الله تعالى السبعين ألفاً، ولم يطلع على ذلك أحد إلا الله تعالى، فقلت في نفسي الأثر حق، والذين رووه لنا صادقون، اللهم إن السبعين ألفا فداء هذه المرأة أم هذا الشاب من النار، فما استتممت الخاطر في نفسي إلا أن قال يا عم ها هي أخرجت الحمد لله، فحصلت لي فائدتان إيماني بصدق الأثر، وسلامتي من الشاب، وعلمي بصدقه. انتهى.
وإلى التحريض على التكثير من ذكر هذه الكلمة المشرفة ليفوز الذاكر بعظيم فضلها أشرت بقولي في أصل العقيدة فعلى العاقل أن يكثر من ذكرها، ولما كان تحقق هذا الخير العظيم لذاكر هذه الكلمة موقوفا على فهم معناها أوَّلاً، ثم استحضاره عند ذكرها ولو بطريق الإجمال ثانياً قيدت في أصل العقيدة ذكرها بقولي مستحضراً لمعناها بعد أن شرحت لك معناها في أصل العقيدة شرحا لم أر من سمح به على تلك بالصفة المذكورة فيها على حسب ما ألهم إليه المولى الكريم جل جلاله، فاسرح يامن مَنَّ الله تعالى عليه بفضله بحفظ هذه العقيدة المباركة إن شاء الله تعالى في رياض الجنة حيث شئت، وكيف شئت، فقد تمكنت بحفظها من مفتاح الجنة على أكمل وجه، فَقَرَّ بذلك عيناً، واشكر الله تعالى على جميع أفضاله عليك بما يتحسر عليه في الآخرة كثير ممن لم يؤفق لما وفقت، نسأله سبحانه أن يجعلنا وإياك في الدنيا والآخرة من خيار أهل لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم.
[الفصل الثالث: كيفية ذكر الكلمة المشرفة]
(الفصل الثالث من الفصول الأربعة في بيان كيفية ذكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الأكمل) فاعلم أن ذاكر هذه الكلمة المشرفة على كل حال بقصد القربة يحصل له الثواب، لكن الأكمل الذي ترد به على القلب المواهب الإلهية

[حاشية الدسوقي]
حانوتاً حانوتاً، أي دكاناً. (قوله: وكان في نفسي الخ) أي كنت لا أصدقه في دعواه المكاشفة، وهذا من كلام القرطبي. (قوله:

منكرة) أي مزعجة. (قوله: واجتمع في نفسه) أي انضم في نفسه، وانكمش. (قوله: هذه أمي في النار) أي هذه روح أمي في النار، لأن الجسم لا تدخل النار إلا يوم القيامة، فالروح تنفصل بعد الموت عن الجسم، فيبقى الجسم في القبر، وهي تارة تذهب للجنة أو للنار أو لغير ذلك. (قوله: السبعين ألفاً) أي التي ادخراها لنفسه لأنه لم يحصل له ثمرتها، فيجوز له أن يغير نيته ويجعلها لغيره. (قوله: إيماني بصدق الأثر) هذا يقتضي أنه لم يكن مصدقا بذلك الخبر من قبل، فينافي قوله سابقا الأثر حق، والذين رووه لنا صادقون، فإن هذا يفيد أنه كان مصدقا به من قبل، والجواب أن المراد بالإيمان الاطمئنان، فكأنه قال فحصلت لي فائدتان الاطمئنان بصدق الأثر فهو كان مصدقا به من قبل، ثم حصل له الاطمئنان بذلك الحديث على حد {ولكن ليطمئن قلبي}. (قوله: وسلامتي من الشاب) أي من الاعتراض عليه. (قوله: وعلمي بصدقه) هو مع ما قبله فائدة ثانية، والفائدة الأولى الإيمان بصدق الحديث.

واعلم أن الافتداء من النار بالسبعين ألفا يحصل ولو أخذ الذاكر أجرة على ذكره. (قوله: على فهم معناها أولا) أي قبل الذكر، فإذا ذكر ولم يعرف معناها فلا ثواب له أصلا، والمراد فهم معناها تفصيلا بأن يعلم ما يدخل من الصفات تحت كل جزء من معناها. (قوله: ثم استحضاره) أي معناها عند ذكرها، وهذا شرط كمال لا أن الإثابة متوقفة عليه كالذي قبله. (قوله: ولو بطريق الإجمال) بأن لاحظ عند الذكر لا معبود بحق إلا الله أو لا مستغني عن كل ما سواه ومفتقرا إليه كل ما عداه إلا الله الذي هو المعنى الالتزامي، ولم يلاحظ اندراج العقائد في ذلك. (قوله: من سمح) بفتح الميم، أي: من جاد به، وأشار به إلى أن شرحها على هذا الوجه مبتكر للمصنف وجاد به على خلق الله. (قوله: بحفظ هذه العقيدة) يعني المتن. (قوله: في رياض الجنة) أي: في بساتين الجنة في أي مكان شئت وعلى أي حالة شئت، ويحتمل أن مراده بالرياض العقائد الشبيهة بالرياض، أو أن فيه حذفا أي سبب رياض وهو العقائد، وعلى هذين الاحتمالين فالمراد بالسروح في العقائد ذكر اللفظ المحتوي عليها، وحينئذ فالمعنى: اذكر لا إله إلا الله التي هي سبب لبساتين الجنة أو شبيهة بها في أي وقت وفي أي مكان شئت. (قوله: على كل حال) متعلق بقوله: يصحل له الثواب، وقوله: بقصد متعلق بذاكر، والمعنى أن ذاكر هذه الكلمة بقصد القربة يصحل له الثواب على كل حال، أي سواء ذكر على الصفة الآتية للشارح أو على صفة غيرها، واحترز بقوله بقصد القربة عما إذا ذكرها على وجه الرياء والسمعة فإنه لا ثواب له، فعلم أن للذاكر ثلاثة أحوال: تارة يذكر بقصد الرياء والسمعة وهذا لا ثواب له، وتارة يذكر بقصد القربة وهذا إما أن يذكر على الوجه الأكمل أو على الوجه الذي ليس بأكمل وعلى كل منهما يحصل له الثواب. (قوله: لكن الأكمل الخ) لكن حرف استدراك والأكمل مبتدأ. (وقوله: أن يعظم الذاكر) خبره.

والفتوحات الربانية، وأمطار الرحمة الغيبية اللدنية، التي يقصر عنها الوصف، أن يعظم الذاكر ما عظم الله تعالى، وإن يحسن أدبه مع ما شرف مولانا جل وعز، وقد علمت أن هذه الكلمة من أفضل الأذكار وأشرفها عند الله تعالى، فينبغي للمؤمن أن يعتني بشأنها، فيتوضأ لها ويلبس ثيابا طاهرة ويقصد موضعا طاهراً كما يقصده للصلاة فيه، وليتحر الانفراد والخلوة عن الخلق ما استطاع، ويقصد الأزمنة المشرفة كما بعد الفجر إلى طلوع الشمس، وبعد العصر إلى غروبها، أو ما يتمكن منه من بعض ذلك بين العشائين والسحر، ثم يستقبل القبلة ويفتتح ورده أولاً بالاستغفار ولو مائة مرة، ليغسل باطنه من أدران المعاصي ليتهيأ لتحليته بما يرد عليه بعد ذلك من أنوار بقية أوراده، ثم ليتبع إثر ذلك صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولو خمسمائة مرة ليستنير بها باطنه، ويتهيأ لحمل ما يرد عليه بعد ذلك من سر التهليل، وليقصد بذلك كله امتثال أمر الله سبحانه وتعالى وطلب رضاه، والذي يعينه على إحضار قلبه وقصد القربة في هذه الأذكار أن يذكر على قلبه أمر مولانا جل وعز بكل واحد منها، ليستشعر قلبه هيبة الأمر بمعرفة من صدر منه، وكيفية ذكر ذلك على القلب أن يتعوذ أولاً بالله عز وجل من الشيطان الرجيم، قاصداً التلاوة لقوله تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} [النحل: ٩٨]، ثم ليتل إثر التعوذ قوله تعالى: {وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [المزمل: ٢٠]، فإذا فرغ من تلاوة هذه الآية استشعر القلب على ذلك خطاب المولى الكريم جل جلاله، وطلبه بفضله من العبد الضعيف الفقير والحقير الاستغفار والتجأ إلى مولاه الرحيم الرحمن العزيز الغفار، فذاب عند ذلك من شدة الحياء من المولى الكريم، واحتقر نفسه إذ لم يرها أهلا لخطاب من أوجد الكائنات كلها، وافتقار جميعها إليه، وهو الغني بالإطلاق ذو الفضل

العظيم، فعند ذلك يبادر بلسانه وهو

[حاشية الدسوقي]

(قوله: المواهب الإلهية) فاعل ترد، أي: لكن الأكمل الذي ترد المواهب اللدنية على القلب بسببه. (قوله: والفتوحات الربانية) أي: وترد الفتوحات الربانية على القلب بسببه وهذا أيضا مرادف لما قبله. (قوله: وأمطار الرحمة الغيبية) أي: وترد أمطار الرحمة الغيبية على القلب بسببه وهذا مرادف لما قبله، فالمواهب اللدنية والفتوحات الربانية والأمطار الغيبة كلها بمعنى واحد وهو الأنوار والمعارف التي تحصل في قلب الذاكر. (قوله: أن يعظم الذاكر ما عظم الله) أي: وهو لا إله إلا الله وتعظيمها وإحسان الأدب معها بالوضوء ولبس ثوب طاهر والجلوس في مكان طاهر كما بينه الشارح. (قوله: وأن يسحن أدبه مع ما شرف مولانا) مرادف لما قبله لأن المراد بما شرفه الله هو لا إله إلا الله. (قوله: فيتوضأ لها) أي: لا جل الذكر بها. (قوله: من بعض ذلك) أي: من بعض ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس وبعض ما بعد العصر للغروب. (قوله: والسحر) أي: آخر الليل. (قوله: ثم يستقبل القبلة) أي: لأن استقبالها سبب لتيسير العبادة. (قوله: ولو مائة مرة) أي: فأقل من المائة لا يحصل به المطلوب، وهذا مع اتساع الوقت فإن كان ضيقا أتى بما يمكن من الاستغفار ولو سبع مرات. (قوله: من أدران المعاصي) أي: من المعاصي الشبيهة بالأدران أي الأوساخ، أو أن إضافة أدران للمعاصي من الإضافة البيانية. (قوله: من أنوار بقية أوراده) أي: من الأنوار الحاصلة من بقية أوراده أي عقب ذلك وهي الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ولا إله إلا الله كما يأتي له. (قوله: أثر ذلك) أي: عقب ذلك الاستغفار. (قوله: ولو خمسمائة مرة) أي: فأقل الورد من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم خمسمائة مرة، وقيل: أقله ثلاثمائة مرة. (قوله: وليقصد بذلك) أي الذكر كله من الاستغفار والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والتهليل. (قوله: امتثال أمر الله) أي: ولا يقصد أنه سيكون وليا لأنه لا ينبغي ذلك، بل قال بعضهم: من قصد بالذكر أن يكون وليا كانت عبدة الأوثان أحسن منه من هذه الحيثية؛ لأن عبدة الأوثان يقصدون بعبادتهم التقرب إلى الله وطلب رضاه وهذا الشخص إنما يقصد بعبادته منفعة نفسه لا امتثال أمر مولاه ورضاه. (قوله: أن يذكر على قلبه) أي: أن يجري على قلبه. (قوله: بكل واحد منها) أي: من الأذكار الثلاثة: الاستغفار والصلاة على النبي والتهليل. (قوله: هيبة الأمر) أي: الهيبة المقارنة للأمر، فالأمر بسكون الميم مصدر، ويصح قراءته بالمد اسم فاعل أي: هيبة الآمر وهو المولى جل وعز. (قوله: بمعرفة الخ) أي بسبب معرفة من صدر منه الأمر بالاذكار المتقدمة. (قوله: وكيفية ذكر ذلك الخ) أي: وكيفية تذكره في قلبه أمر مولانا بهذه الأذكار. (قوله: فإذا قرأت القرآن) أي: كلا أو بعضا وهو هنا يتلو: وما تقدموا لأنفسكم من خير إلى آخر السورة فهو تال للقرآن. (قوله: استشعر القلب على ذلك) أي: من ذلك أو عند ذلك. (قوله: وطلبه بفضله) أي: واستشعر طلبه حالة كون ذلك الطلب ملتبسا بالفضل لا أن ذلك الطلب واجب على الله، بل طلبه فضلا منه لأجل ترتب الجزاء، وجعل الطلب بفضله من حيث الجزاء المترتب عليه، فالجزاء بفضل الله لا أنه واجب عليه. (قوله: فذاب) عطف على استشعر. (قوله: واحتقر) عطف على ذاب. (قوله: وافتقار جميعها) مفعول معه، أي: مع افتقار جميعها إليه (قوله: فعند ذلك)

يرعد من شدة الهيبة والخجل والتعظيم قائلا لبيك مولاي وسعديك، والخير كله في يديك، وهذا عبدك الضعيف الذليل عليك معوله في طهارة باطنه وظاهره، يقول بتوفيقك امتثالا لأمرك مستعينا بك: اللهم إنى أستغفرك يامولاي وأتوب اليك من جميع الصغائر والكبائر، وهواتف الخواطر أو نحو ذلك من عبارات الاستغفار، وليختر منها ما يراه قوي التأثير في باطنه ثم يتمادي حتى يتم ورده من الاستغفار، فإذا أتمه حمد الله تعالى ثلاثا أو سبعا أو نحو ذلك مستحضرا قدر النعمة التي وفقه المولى الكريم لبدئها وتمامها، حتى غسل من القلب أدرانه وكشف عنه دخان الذنب ورانه، يقول في هيئة ذلك الحمد لله الذي أنعم علينا بنعمة الإيمان والإسلام، وهدانا بسيدنا ومولانا محمد عليه من الله تعالى أفضل الصلاة وأزكى السلام، الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، لقد جاءت رسل ربنا بالحق، ثم ليشرع إثر ذلك في التعوذ على ما سبق، وليتل إثره على قلبه قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [الأحزاب: ٥٦]، فعند ذلك يستحضر القلب عظيم فضل سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم عند

الله تعالى، وأنه حاز عنده منزلة لا يمكن أن تُلحق، إذ مولانا جل وعز على ما هو عليه من الجلال والكمال يخبر أنه يصلي بنفسه على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وكذلك ملائكته الكرام عليهم الصلاة والسلام على ما هم عليه من الكثرة والشرف يتوسلون إلى الله تعالى بالصلاة على حبيبه ومصطفاه من جميع خلقه محمد صلى الله عليه وسلم، فيفرح عند ذلك العبد الضعيف الفقير إذ تفضل عليه مولاه بأن أدخله بهذا الخطاب الجسيم، وما احتوى عليه من الأمر العظيم في روضة التقرب إلى حبيبه، وأفضل خلقه عنده عليه من مولانا جل وعلا أفضل الصلاة وأزكى التسليم، فحينئذ يبادر بلسانه وهو يبتهج فرحا لعظيم فضل مولاه جل وعلا عليه إذ فتح له الباب إلى التوصل منه إلى أعظم الوسائل عنده سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم، فقال مجيبا لهذا الأمر الجليل لبيك مولاي وسعديك، والخير كله في يديك وها هو العبد الفقير الحقير راكن لمنيع جنابك، متوسل اليك بأفضل أحبابك صلى الله عليه وسلم يقول بتوفيقك ممتثلا لأمرك ومستعينا بك في جميع أموره اللهم صل على سيدنا محمد نبيك ورسولك ودليلك صلاة أرقى بها مراقي الإخلاص، وأنال بها غاية الاختصاص، وسلم تسليما

[حاشية الدسوقي]

أي فعند استشعاره لخطاب المولى واحتقاره لنفسه. (قوله: يرعد) بفتح العين. (قوله: من شدة الهيبة والخجل) أي: من شدة هيبته من الله وخجله، أي: حيائه منه. (قوله: قائلا) أي: بعد قراءته الآية المتقدمة التي استشعر منها خطاب المولى. (قوله: وهواتف الخواطر) الإضافة بيانية، أي: ومن الهواتف التي تهتف في النفس وتخطر فيها. (قوله: وليختر منها) أي: من عبارات الاستغفار. (قوله: ثم يتمادى) أي: على الاستغفار. (قوله: حتى يتم ورده من الاستغفار) أي: سواء كان مائة مرة كما مر أو كان أكثر. (قوله: أدرانه) أي: أوساخه الحاصلة من تعاطي المحرمات والشبهات المانعة له من المكاشفة والاستغفار يزيل تلك الأوساخ. (قوله: دخان الذنب ورانه) عطف الران على الدخان مرادف، والمراد بهما الأدران أي: الأوساخ التي تحدث من ارتكاب المعاصي. (قوله: يقول في هيئة ذلك) مرتبط بقوله حمد الله ثلاثا أو سبعة، أي يقول في كيفية ذلك الحمد: الحمد لله الخ. (قوله: ثم ليشرع إثر ذلك) أي: إثر الحمد، وقوله: في التعوذ أي بأن يقول: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. (قوله: وليتل إثره على قلبه) أي: ويجري على قلبه أن الله وملائكته يصلون على النبي الآية بعد أن يتعوذ بلسانه. (قوله: فعند ذلك) أي: فعند تلاوته للآية بقلبه يستحضر عظمة النبي صلى الله عليه وسلم عند الله لكونه تعالى وملائكته يصلون عليه. (قوله: لا يمكن أن تلحق) بالبناء للمفعول، أي: لا يمكن أن تدرك لأحد. (قوله: يصلي بنفسه على سيدنا محمد) أي: وصلاة الله تشريفه وتكريمه، وأما صلاة الإنس والجن والملائكة فدعاؤهم أي: طلبهم من الله أن يشرفه ويكرمه. (قوله: على ما هم عليه من الكثرة والشرف) إنما ذكر الكثرة دفعا لما يتوهم أنهم إذا كانوا كثيرين لا يحتاجون للنبي صلى الله عليه وسلم لأن شأن الجماعة الكثيرة الاستغناء. (قوله: فيفرح عند ذلك) أي: فعند استحضار قلبه لعظيم شرف مولانا محمد صلى الله عليه وسلم يفرح ذلك الشخص إذ تفضل الخ. (قوله: بهذا الخطاب) وهو قوله: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [الأحزاب: ٥٦]، (قوله: فحينئذ) أي: يحين إذ حصل له الفرح بإدخاله المولى بهذا الخطاب في روضات التقرب إلى حبيبه. (قوله: وهو يبتهج) أي: ينسر فرحا. (قوله: فقال) أي: فيقول فهو عطف على يبادر، أي: أنه يقول بلسانه ذلك بعد أن يجري: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا} [الأحزاب: ٥٦] على قلبه، ويستحضر منها عظيم مرتبة النبي عند الله. (قوله: لبيك) أي: أجبتك إجابة بعد إجابة. (قوله: وسعديك) أي: أسعدتنا إسعادا بعد إسعاد، أي: أن إسعادك بالله لنا ليس واحدا بل هو متعدد. (قوله: في يديك) أي: بقدرتك. (قوله: لمنيع جنابك) أي: لجنابك المنيع، والجناب في الأصل فناء الدار أي ساحتها ويطلق أيضا على الجانب فشبه

عدد ما أحاط به علمك، وأحصاه كتابك، أو غير ذلك من كيفيات التصليات التي تليق بجلاله، ثم يتمادى على ذلك مستحضرا لصورته صلى الله عليه وسلم التي ليس ثم في المخلوقات مثلها في الجمال، مستشعراً عظيم حرمته عند العلي ذي الجلال، ذاكراً عظيم شفقته ورأفته

بالمؤمنين، وشدة اهتباله بهم في حياته وبعد مماته، والسعي في مراشدهم، وإنقاذهم من كل هول دنيا وأخرى صلى الله عليه وسلم، وعلى سائر أنبيائه ورسله أجمعين، ليتربى بذلك عظيم محبته في قلبه، ويتشعشع أنوار حسن الاتباع في ظاهره ولبه، فإذا فرغ من ورده بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم حمد الله تعالى أيضا على التوفيق لبدء ذلك وتمامه، ليقيد بالشكر هذه النعمة العظمى خشية السلب عليها، وأقل ذلك ثلاث أو سبع، ثم ليشرع إثر ذلك في التعوذ قاصداً التلاوة، ثم ليتل إثره قوله تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} [محمد: ١٩]، ثم ليجب أمر مولانا العزيز بقوله: لبيك مولاي وسعديك والخير كله في يديك، وها هو العبد الفقير الحقير يوحدك بالتهليل منخلعا من كل شرك ومن كل تغيير وتبديل يقوله مخلصا من قلبه ذا كراً لربه لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى آخر دور سبحته من التهليل، وليعد التعوذ والتلاوة في أول كل دور منها، وإن اجتزأ بالمرة الأولى فلا بأس، وليحافظ الذاكر على إحضار قلبه لمعنى التهليل ليفوز بثمراته، ويستضيء قلبه بعظيم أنواره، وتحصل له الحرية العظمى من رِقِّهِ لشيء من الكائنات، ويتحلى بالرتبة العليا، والشرف الأبهى، باستناده علما وحالاً ظاهراً وباطنا إلى مولاه المنفرد بالملك والتدبير، الذي لا نافع ولا ضار سواه على العموم تبارك وتعالى، نعم المولى ونعم النصير، ولهذا كانت هذه الكلمة المشرفة جامعة بين التحلية والتخلية، فيتخلى الذاكر أولاً من قلبه، ويطرد عنه جميع الخواطر الوهمية، وجميع الكائنات التي استعبدته من جاه ومال ونساء وبنين ودينار ودرهم ومدح وذم ونحو ذلك، بقوله لا إله إلا الله أي ليس ثم سوى مولانا جل عز من جميع الكائنات على العموم من هو غني في نفسه أو يفتقر إليه في أثر ما حتى يستحق أن يعبد أو يطاع أو يخاف أو يعول عليه في أثر ما، بل جميعه عاجز أتم العجز عن إيصال أمر ما إلى نفسه أو إلى غيره، فوجب طرد جميعها من القلب،

[حاشية الدسوقي]

المولى بملك عظيم له دار وتلك الدار لها فناء كل من وصل لذلك الفناء صار محميا ومحفوظا تشبيها مضمرا في النفس وإثبات الجناب تخييل والمنيع مبالغة في المنع أي: أنه شديد المنع من كل سوء، ويحتمل أن يراد بالجناب المقام، والشأن أي: شأنك منيع أي شديد المنع وشديد دفع ضرر من انتمى إليك. (قوله: عدد ما أحاط به علمك الخ) اعلم أن المصلي إذا قال اللهم صل على محمد عدد الحصى أو عدد الرمل أو عدد ما أحاط به علمك يحصل له ثواب كثير؛ لكن لا بعدد الرمل والحصى ولا بقدر ثواب من صلى عدد الرمل بالفعل، ثم إن التحقيق أن النبي صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلاتنا عليه لكن لا ينبغي للمصلي أن يقصد ذلك وإنما يقصد نفع نفسه كما يزداد نفعه بتكرر العمل بالأحكام الشرعية الواردة عنه، وكذلك الشيخ إذا علم إنسانا حكما فصار يعمل به ويعلمه للناس فإنه يزداد نفعه بتكرر العمل به. (قوله: ثم يتمادى على ذلك) أي: على ما ذكر من الصلاة. (قوله: اهتبا له) بتقديم الهاء من الاهتبال بالشيء وهو الاعتناء به، وفي بعض النسخ وابتهاله من الابتهال الذي هو التضرع. (قوله: ليتربى) أي ليتزايد وهو علة لقوله مستحضرا لصورته. (قوله: ولبه) بضم اللام وتشديد الباء أي: قلبه. (قوله: فإذا فرغ من ورده بالصلاة) أي المصور بالصلاة. (قوله: لبدء ذلك) أي: الورد. (قوله: هذه النعمة العظمى) أي: وهو استعمال ذلك الورد، والحاصل أن استعمال ذلك الورد نعمة عظيمة فينبغي له أن يقيدها ويحبسها بالحمد عليها مخافة من الزوال. (قوله: فاعلم أنه لا إله إلا الله) هذا مقول القول. (قوله: بسبحته) بضم السين وفتحها. (قوله: ويستضيء الخ) بيان لثمراته. (قوله: ولولوج (١)) أي: دخول. (قوله: وتحصل له الحرية العظمى من رقه لشيء من الكائنات) يعني: أن الشخص إذا التفت إلى عبد من العبيد صار رقا لذلك العبد الملتفت إليه، فإذا استحضر في قلبه معنى التهليل وأنه تعالى هو الغني عن كل ما سواه وأن كل ما سواه مفتقر إليه فلا يلتفت لأحد غيره تعالى فلا يصير رقا لأحد من المخلوقات. (قوله: باستناده إلى مولاه علما وحالا) أي: بسبب استناده إلى مولاه من جهة علمه بمعنى التهليل ومن جهة حاله وهو الذكر. (قوله: ظاهرا أو باطنا) أي: في الظاهر والباطن وهو لف ونشر مشوش، فقوله: ظاهرا تفسير لقوله حالا، وقوله: باطنا تفسير لقوله علما، فكأنه قال: بسبب استناده لمولاه في الباطن لاستحضاره لمعنى التهليل وفي الظاهر لذكره لمولاه بالتهليل. (قوله: نعم المولى) أي: هو، فالمخصوص بالمدح محذوف. (قوله: ولهذا) أي: ولأجل ما تقدم من أن الذاكر يتحلى بالمرتبة العليا باستناده إلى الله ويتخلص من الرق لشيء من الكائنات، أي:

لكون الذاكر ينبغي له ذلك كانت كلمة الشهادة على هذا المنوال جامعة بين التخلية والتحلية. (قوله: ويطرد الخ) أي: بأن يطرد الخ فهو تفسير لما قبله. (قوله: استعبدته) أي: صيرته عبد. (قوله: بقوله لا إله إلا الله) متعلق يتخلى، وفي نسخة بقوله لا إله بدون إلا الله

(١) قوله ولولوج هذه الكلمة ليست في النسخ التي بأيدينا اهـ مصححه.

اذ وجودها كعدمها بلا شك ولا ريب، وما وجد مع بعض تلك الأمور المخلوقة كالطعام والشراب والمياه والثياب والنساء والبنين والأموال والنيران والسلاح والأسود والحيات والظلمة والجنة والنار من المصالح وللذات، ومن المفاسد والآلام، فليس منها أصلا ولا يعول عليها في شيء من ذلك ولا غيره، فالالتفات إلى شيء منها عمى وظلمة عظيمة، وحالة سيئة غير مستقيمةٍ، وسفه قوي، وخصلة ذميمة، وقذر شديد النتن تجب المبالغة في غسله من البال، ليتهيأ القلب للتجلي بالنور الزكي اللامع، من معرفة العلي ذي الجلال، فلما غسل الذاكر قلبه بذلك النفي القوي العام، وصلى على الكونين صلاته على الميت المعدوم أربعاً، وختم بالسلام، حلاه حينئذ بزينة الدخول في حضرة الملك العلام، فقال قول المضطر الأواه اليائس يأساً قطعيا دائما من كل ما سوى مولاه، إثر نفي لا إله إلا الله، ولما ابتهج قلبه بنور الحقيقة، وكان الانتفاء بها موقوفا على القيام برسوم الشريعة، وذلك لا يكون إلا بالإدمان على ذكر صاحبها المبلغ لها عن الله تعالى سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم احتاج الذاكر بعد كلمة التوحيد الدالة على الحقيقة أن يشفعها بإثبات رسالة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم، ليحفظ نور توحيده بإدخاله في منيع حرز الشريعة، فلهذا يقول الذاكر إثر لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهكذا ينبغي في كل ذكر من أذ كار الله تعالى أن لا يغفل المؤمن فيه عن ذكر سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم، إما بأن يصلى عليه إثره أو يقر برسالته مع الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم، ونحو ذلك مما يوجب تعظيمه والتمسك بأذياله، إذ هو صلى الله عليه وسلم باب الله الأعظم الذي لا يُنال كل خير دنيا وأخرى إلا بالتعلق به، فمن غفل عن ذكره والتمسك بشريعته صلى الله عليه وسلم لم ينل مقصده، وكان مرميا به في سجن القطيعة، محروماً من خيري الدنيا والآخرة، وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم هو دليل الخلق إلى الله تعالى، فكيف يصل إلى الله تعالى من غفل عن ذكر دليله، وقد قال بعض من طبع الله تعالى على قلبه ممن يتعاطى التصوف وليس هو من أهله مقالة قريبة من الكفر أوهي الكفر بعينه أن الإكثار من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم حجاب عن الله تعالى، وقد سلك بعض الضالين مثل هذه العبارة، فقال إذا أفردت التهليل عن إثبات الرسالة كان أبلغ وأسرع في تأثير معنى التوحيد، واحتج لضلاله

[حاشية الدسوقي]

وهي المناسبة، لأن المعنى المتقدم إنما أخذ من النفي. (قوله: والنيران) أي: الدنيوية فلا تكرار به مع قوله والجنة والنار. (قوله: من المصالح الخ) بيان لما وجد مع بعض تلك الأمور، وقوله: المصالح واللذات راجع للطعام وما بعده إلى النيران، وقوله: المفاسد الخ راجع للنيران وما بعدها. (قوله: واللذات) هي أخص من المصالح، كما أن الآلام أخص من المفاسد. (قوله: تجب المبالغة في غسله من البال) أي: من القلب. (قوله: ليتهيأ القلب للتحلي) هو بالحاء المهملة، وفي نسخة بالجيم أي: للظهور. (قوله: بذلك النفي القوي العام) أي: وهو لا إله. (قوله: وصلى على الكونين صلاته على الميت المعدوم) وهذا كناية عن إعراضه عن كل شيء حتى عن جسده وروحه الإعراض التام وصار المنظور له هو الله، فالمراد بالكونين جسده وروحه، وقيل: إن المراد بهما الدنيا والآخرة، والأول أحسن، ويدل له قول بعض الأولياء: ما في الجبة إلا الله حيث قطع النظر عن نفسه وروحه ولم يلتفت إلا لله فقط. (قوله: حلاه) أي: حلى ذلك الذاكر مولاه. (قوله: بزينة الدخول) الإضافة بيانية. (قوله: العلام) أي: كثير العلم، أي: الكثير متعلقات علمه، وإلا فعلمه واحد. (قوله: الأواه) أي: كثير التأوه أي التوجع من خوفه من مولاه. (قوله: إثر نفي لا إله) معمول لقوله فقال، وقوله إلا الله مقول القول. (قوله: بنور الحقيقة) هي الالتفات لما في نفس الأمر وقطع النظر عن كل شيء حتى عن جسمه وروحه، أي: ولما استنار قلبه بالحقيقة الشبيهة بالنور. (قوله: برسوم الشريعة) بجمع رسم بمعنى العلامة، والإضافة بيانية، أي: وكان الانتفاع بالحقيقة موقوفا على

القيام برسومٍ وعلاماتٍ هي الشريعة، لأن القيام بالشريعة علامة على رضا المولى وعلى دخول الجنة، أو أنه شبه الشريعة بمحل نفيس له علامات تشبيها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية، وإثبات الرسوم تخييل. (قوله: وذلك) أي: القيام برسوم الشريعة. (قوله: أن يشفعها) أي: يصيرها شفعا أي زوجا. (قوله: نور توحيده) من إضافة المشبه به للمشبه. (قوله: في منيع حرز الشريعة) أي: الشريعة الشبيهة بالحرز المنيع والإضافة بيانية، أي: منيع حرز هو الشريعة. (قوله: فلهذا) أي: فلأجل احتياج الذاكر لشفع كلمة التوحيد بإثبات الرسالة لسيدنا محمد. (قوله: محمد رسول الله) مقول القول. (قوله: بأن يصلى عليه إثره) أي: إثر الذكر، بأن يقول: لا إله إلا الله اللهم صلي على سيدنا محمد. (قوله: أو يقر برسالته) أي: بأن يقول لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم. (قوله: إذ هو باب الله الأعظم) فيه إشارة إلى أن لله أبوابا كالأنبياء والأولياء والنبي صلى الله عليه وسلم أعظم الأبواب. (قوله: وكان مرميا) أي مطروحا. (قوله: في سجن القطيعة) أي: في القطيعة الشبيهة بالسجن، أو إضافة سجن للقطيعة بيانية. (قوله: أو هي الكفر بعينه) أو للشك

١٧٠٤ الفصل الرابع: بيان الفوائد التي تحصل لذاكر هذه الكلمة

وتسويل شيطانه بأن قال: للتهليل معنى، ولإثبات الرسالة معنى، وإذا اختلفت المعاني على الباطن ضعف التأثير، وبعدت الثمرة، قال وإنما يحتاج إلى وصل الذاكرين عند الدخول في الإسلام، قال بعض الأئمة الراسخين رضي الله تعالى عنهم: وهذه المقالة والعياذ بالله تعالى من الفتن التي لا مورد لها غير النار، ولا عقبي لها سوى دار البوار، وما ذاك إلا مكر واستدراج إلى رفض الشريعة والانحلال من ربقتها، وتعطيل رسومها، ولو علم هذا الضال ما تحت قوله محمد رسول صلى الله عليه وسلم من الأسرار التوحيدية، والحكم التهليلية، لا نقشع عنه ذلك العمى، فأصاب المرمى اهـ. اللهم أعذنا من الفتن ما ظهر منها وما بطن بجاه سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم صلاة وسلاما نصل بهما مع الأحبة بفضل الله تعالى إلى الفردوس الأعلى، والتمتع هناك في جواره تعالى بنفيس تلك المواهب والمنن.

[الفصل الرابع: بيان الفوائد التي تحصل لذاكر هذه الكلمة]

(الفصل الرابع: من الفصول الأربعة في بيان الفوائد التي تحصل لذاكر هذه الكلمة المشرفة على الوجه الأكمل مع المواظبة): اعلم أن المواظبة على ذكر الكلمة المشرفة على الوجه الذي ذكرناه أولاً يحصل فوائد كثيرة: منها ما يرجع إلى محاسن الأخلاق الدينية، ومنها ما يرجع إلى الكرامات التي هي خوارق العادات.

أما الأول: فمنها اتصافه بالزهد، ونعني به خلو الباطن من الميل إلى فانٍ، وفراغ القلب من الثقة بزائل، وإن كانت اليد مغمورة بمتاع حلال، فعلى سبيل العارية المحضة وتصرفه فيه بالإذن الشرعي، تصرفَ الوكالة الخاصة ينتظر العزل عن ذلك التصرف بالموت أو غيره مع كل نَفَسٍ، وذلك ينفي عن النفس التعلق بما لا بد من زواله.

ومنها التوكل وهو ثقة القلب بالوكيل الحق، بحيث يسكن عن الاضطراب عند تعذر الأسباب، ثقة بمسبب الأسباب، ولا يقدح في توكله تلبس ظاهره بالأسباب إذا كان قلبه فارغاً منها، بحيث يستوى عنده وجودها وعدمها.

ومنها الحياء بتعظيم الله عز وجل بدوام ذكره، والتزام نهيه وأمره، والإمساك عن الشكوى به إلى العجزة والفقراء غيره.

ومنها الغنى، وهو غنى

[حاشية الدسوقي]

أو للإضراب، وعليه فقوله: من طبع الله على قلبه، أي: جعل على قلبه اسوادا. (قوله: وتسويل) أي: وسوسة شيطانية. (قوله: قال بعض الأئمة) أي: في الرد عليه، وكلام هذا البعض يدل على أن هذه الكلمة مكفرة. (قوله: وقد سلك بعض الضالين) قال المقري: أن نسخة المؤلف وقد سبك بالباء الموحدة وهي أصوب اهـ ملوي. (قوله: لا مورد لها) أي: لصاحبها. (قوله: من ربقتها) الربقة في الأصل العروة التي يستوثق بها صغار الضار وإضافتها للضمير العائد على الشريعة للبيان، والمراد بالانحلال: الخلوص، وكأنه قال: والخلوص من ربقة هي الشريعة، أو من إضافة المشبه به للمشبه أي: والخلوص من الشريعة الشبيهة بالربقة. (قوله: لانقشع) أي:

لزال. (قوله: المرمى) أي: محل الرمي، والشخص إذا أصاب محل الرمي فقد فاز بمقصوده، فكذلك هذا الضال لو علم ما تحت قولنا محمد رسول الله من الأسرار والحكم لنطق بالصواب. (قوله: الأعلى) صفة كاشفة للفردوس لأنه أعلى الجنان.

(قوله: على الوجه الأكمل) أي: من الطهارة واستقبال القبلة واستحضار القلب ومراعاة معنى الذكر. (قوله: إلى محاسن الأخلاق) أي: الأخلاق الدينية الحسان. (قوله: أما الأول) أي: وهو ما يرجع للأخلاق الدينية، أي: التي لها تعلق بالدين. (قوله: من الميل إلى فان) أراد به الأمور التي يفتخر بها في الدنيا من مأكل ومشارب وملابس، فإذا كان عنده مال فلا يلتفت له ولا يحرص على بقائه بل ينفقه، وإذا ضلع فلا يسخط عليه. (قوله: وفراغ القلب من الثقة) أي: من التوثق بزائل، وهذا تفسير لما قبله. (قوله: وإن كانت اليد الخ) فيه إشارة إلى أن الزهد لا ينافي كثرة المال، لأن المدار على خلوص الباطن من الميل إليه سواء كان موجودا عنده أم لا. (قوله: فعلى سبيل الخ) أي: فيلاحظ أنها عنده على سبيل العارية. (قوله: المحضة) أي: الخالصة عن شائبة الملك. (قوله: تصرف الوكالة الخاصة) أي: ليست على الدوام بل في زمان معين، فقوله: ينتظر الخ تفسير لما قبله. ويحتمل أن المراد بالخاصة أن ينفق منه على قدر ما أمر الشرع ولا ينفق منه في كل ما بدا له. (قوله: مع كل نفس) بفتح الفاء متعلق بينتظر، أي ينتظر مع كل نفس العزل عن التصرف فيه بالموت. (قوله: وذلك) أي انتظار العزل عن التصرف فيه بالموت مع كل نفس ينفي عن النفس التعلق بما لا بد من زواله، أي: كالأموال والمآكل والملابس. (قوله: ومنها التوكل) أي: اتصافه به. (قوله: وهو ثقة القلب) أي: توثق القلب واعتماده على الوكيل الحق وهو المولى سبحانه وتعالى. (قوله: بحيث يسكن) أي: القلب عن الاضطراب عند تعذر الأسباب، فإذا تعذرت عليه أسباب الرزق أو أسباب النجاة مثلا كان قلبه ساكناً، ولا يحصل له قلق ولا اضطراب ولا سخط لاعتماده على المولى النافع الضار. (قوله: تلبس ظاهره بالأسباب) كأن يكون تاجرا أو نجاراً أو حدادا، وقوله: ولا يقدح الخ أي: لأن المدار على الالتفات إلى الله وقطع النظر عن غيره بالمرة. (قوله: إذا كان قلبه فارغا منها) أي: خاليا عن الالتفات إليها. (قوله: الحياء) هو بالمد، (وقوله: بتعظيم الله) أي: المصور بتعظيم الله، (وقوله: بدوام ذكره) الباء للسببية وهو يتعلق بتعظيم. (قوله: عن الشكوى به) أي: عن الشكوى منه تعالى. (قوله: إلى العجزة)

القلب، بسلامته من فتن الأسباب، فلا يعترض على الأحكام بلو ولا بلعل لعلمه بمن صدرت منه جل وعز، المنفرد بالخلق والتدير الملك الوهاب، ومنها الفقر وهو نفض يد القلب من الدنيا حرصاً وإكثاراً لقطعة بأن حاجته ليست عند شيء منها، وسكوت اللسان عنها بالكلية مدحا وذماً.

ومنها: الإيثار على نفسه بما لا يذمه الشرع. ومنها: الفتوة وهي التجافي عن مطالبة الخلق بالإحسان إليه ولو أحسن اليهم، لعلمه بان إحسانه اليهم وإساءتهم إليه كل ذلك مخلوق له تعالى، والله خلقكم وما تعملون، فلم ير لنفسه إحساناً حتى يطلب عليه جزاء، ولم ير لهم إساءة حتى يذمهم عليها، اللهم إلا أن يكون الشرع هو الذي أمر بذمهم أو معاقبتهم، فيفعل حينئذ ما أمر به الشرع ليقوم بوظيفة التعبد فقط، وهذه الفتوة هي فوق المسالمة.

ومنها: الشكر وهو إفراد القلب بالثناء على الله تعالى، ورؤية النعم منه في طي النقم، والفوائد كثيرة، ومن أرادها فليجتهد في أسبابها فيعرفها بالذوق.

وأما النوع الثاني من الفوائد: وهو ما يرجع إلى الكرامات:

فمنها وضع البركة في الطعام ونحوه حتى يكثر القليل، ويكفي اليسير، وهذا مشاهد لأولياء الله تعالى كثيراً. ومنها: تيسير دنانير أو دراهم أو كليهما أو غير ذلك مما تدعو إليه الحاجة، وقد كان بعض المشايخ في أول أمره حَرَّارا، فتعذر عليه شغل الحرارة تعذراً شرعيا، فكان إذا قضى وظيفة ذكره يرفع راسه فيجد في حجره درهمها يشتري به قوت ذلك اليوم، ونقل عن الشيخ أبي عبد الله التاودي أنه احتاج كسوة لأولاده وزوجته، وكان كثير الأولاد، فاشترى شقة أي وذهب بها إلى الخياط، وأعطاه طرفها الواحد، وأمسك تحته الطرف الآخر، فجعل الخياط يجذبها ويفصل منها شيئا بعد شيء، حتى صنع أثوابا عدة تشهد العادة بأن ذلك لا يكون من شقة واحدة، فطال ذلك على الخياط فقال له يا سيدي هذه الشقة ما تتم أبداً، فقال له الشيخ خوف الفتنة قد تمت، ورمى له بباقيها من تحته، وكان بعض

المشايخ لا ينتصب لذكر ولا لصلاة على سجادته في خلوته إلا ويخلق الله له على سجادته وتحتها دراهم جدداً، وكان له عائلة وأولاد فكان معشر أولاده إذا رأوه يأخذ في التوجه للصلاة والذكر يحدقون به يترقبون انفصاله، فإذا انفصل التقطوا تلك الدراهم، فمنهم المقل ومنهم المكثر، وداموا على ذلك حتى تحدثوا به وشاع الحديث فانقطع ذلك.

ومنها: أن ينكشف له عن حقيقة ما يريد استعماله من الطعام، فيعرف حلاله من حرامه، ومن متشابهه، بأمارات يجدها

[حاشية الدسوقي]

بفتحات جمع عاجز، أي: إلى المخلوقات. (وقوله والفقراء) عطفه على ما قبله عطف تفسير. (وقوله غيره) أي: المغايرين لذلك الشاكي. (قوله: بسلامته) أي: المصور بسلامته. (قوله: من فتن الأسباب) أي: من الأسباب المفتنة، أو أن الإضافة بيانية. (قوله: فلا يعترض) أي: من سلم قلبه من فتن الأسباب. (قوله: على الأحكام) أي: على أحكام الله. (قوله: بلو) أي: بالنسبة للماضي. (وقوله ولا بلعل) أي: بالنسبة للمستقبل، أي: بأن يقول لو فعلت كذا لحصل لي كذا، ويقول لعلي أذهب للسلطان فيعطيني شيئا. (قوله: بمن صدرت منه) أي: بمن صدرت الأحكام منه. (قوله: نفض يد القلب من الدنيا) أي: ترك القلب تعلقه بالدنيا على وجه الحرص على تحصيلها والإكثار منها، ولا يخفى ما في قوله نفض يد القلب من الاستعارة بالكناية والتخييل. (قوله: عند شيء منها) أي: وإنما هي عند المولى. (قوله: وسكوت اللسان) عطف على قوله نفض يد القلب. (قوله: بما لا يذمه الشرع) احترازا مما إذا أراد أن يتصدق بجميع ما بيده وكان يسخط بعد ذلك فإن هذا مذموم شرعا. (قوله: الفتوة) بضم الفاء والتاء. (قوله: التجافي) أي: التباعد. (قوله: ولو أحسن) أي: ولو كان أحسن إليهم، أي: أنه لو فرض أنه كان أحسن إليهم ثم صار فقيرا فلا يطلب الإحسان منهم. (قوله: هو الذي أمر بذمهم أو معاقبتهم) كما لو ارتكبوا موجبَ حدٍ أو تعزيرٍ. (قوله: فوق المسالمة) أي: فوق المرتبة المسماة بالمسالمة، وتسمى أيضا بالتفويض وهو: استسلام الأمور كلها لله وتفويضها إليه، وإنما كانت الفتوه فوق هذه المرتبة لأن هذه المرتبة تجامع بقايا النفس، فلربما قامت عليه بخلاف الفتوة فإن النفس انمحقت معها، ففي الفتوة لا يلاحظ أن له إحسانا على غيره، ولا للخلق أذية عليه؛ لانمحاق نفسه بالمرة، وفي المسالمة لا يسأل الخلق إحسانه مع ملاحظة أن له عليهم الإحسان، ولا يؤاخذهم بأذيتهم له مع ملاحظة أنه وقعت منهم الإساءة له، ولا شك أن الأولى أعلى من الثانية، واعلم أن التفويض الذي هو المسالمة فوق التوكل، لأن المتوكل له مراد واختيار وهو يطلب مراده بالاعتماد على ربه، والمفوض ليس له مراد. (قوله: ورؤية النعم منه في طي النقم) فإذا ابتلاه الله بنقمة يرى أن فيها نعمة، فإذا سلب ماله مثلا يرى أن هذه النقمة في ضمنها نعمة لأن مصيبة المال أخف من المصيبة في النفس أو في الدين. (قوله حرارا) بالحاء المهملة وتشديد الراء بعدها بوزن قزاز أي يتعاطى صنعة الحرير. (قوله: الحرارة) بكسر الحاء. (قوله: التاودي) بضم الواو وكسر الدال نسبة لتاودة قرية بالمغرب من أعمال فاس. (قوله: شقة) بضم الشين وهي مقطع القماش مثلا. (قوله: وأمسك تحته الخ) أي: أنه جلس على الطرف الآخر. (قوله: على سجادته) بفتح السين. (قوله: جددا) أي: جديدة. (قوله: معشر أولاده) أي: جماعة أولاده، والإضافة بيانية (قوله: استعماله)

إما من باطنه أو من ظاهره أو من غيره، وكرامات هذا الباب كثيرة لا تحصى، إلا أن المؤمن لا ينبغي أن يقصدها بشيء من طاعته، وإلا دخل عليه الشرك الخفي، ومُكر به والعياذ بالله: إذ هي من جملة ما يجب أن يصفي منها قلبه عند ذكر كلمة التوحيد، فليقطع التفاته إليها بالكلية، وليكن مقصده رضا مولاه الذي لا خلف له منه، ولا غنى لمخلوق عنه، وكشف الحجاب عن عيني قلبه حتى يتنزه في ذلك الجلال العديم المثال، ويواجهه مولاه بعجائب وأسرار لا يمكن أن يعبر عنها المقال، اللهم افتح لنا في ذلك وزدنا من فضلك دنيا وأخرى يا أرحم الراحمين بجاه سيد الأولين والآخرين نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى إخوانه من النبيين والمرسلين وعلى جميع الملائكة المقربين.

وإلى فضل هذه الكلمة ما يحصل لذاكرها من الفوائد أشرت بقولي في أصل العقيدة: فإنه يرى لها من الأسرار والعجائب ما لا يدخل تحت حصر، وهذا الفصل الرابع هو آخر السبعة الفصول المتعلقة بكلمة التوحيد جعلناها سبعةً تفاؤلا ورجاء من المولى الكريم جل وعلا أن يجعلها لنا ولجميع أحبتنا حصنا حصينا وحجابا منيعا من التعذيب بشيء من درجات النار السبع، كما أنا ختمنا هذه العقيدة وشرحناها

بتحقيق معنى كلمتي الشهادة نرجو به من مولانا جل وعلا أن يختم لنا ولجميع أحبتنا وإخواننا في الدين بأفضل درجات الإيمان، ويجمع شملنا وشملهم إثر الموت مع أوليائه المقربين أهل النعيم المقيم والروح والريحان.

ولنختم هذا الشرح المبارك إن شاء الله تعالى بأدعية مباركة فنقول: الحمد لله الكريم الوهاب، المعطي النعم الجليلة لمن شاء بمحض فضله لا لسبب من الأسباب، الفاتح بصائر القلوب بجوده حتى خرجت بنورها حجب الكائنات كلها، وظفرت بمنتهى الآراب، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم معدن الكمالات، والوسيلة العظمى دنيا وأخرى لنيل المنى والحاجات، وينبوع الفضائل وأساس جميع الخيرات، المشرفة على كل مخلوق لله تعالى في الأرض والسموات، ورضي الله تعالى عن آله وصحبه الذين هم بعد غيبته ولحوقه بالرفيق الأعلى الأنجم الزاهرات، والذين هم القدوة للخلائق بعده وهم خير الأمة الأئمة الهداة، وعن التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم يبعث الله العظام الرفات، ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]، ربنا ظلمنا أنفسنا ظلما كثيرا ولا يغفر لنا الذنوب إلا أنت فاغفر لنا مغفرة من عندك، وارحمنا إنك أنت الغفور الرحيم: ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٨٥) وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [يونس: ٨٥، ٨٦] اللهم يا غياث المستغيثين وملجا ذوي الفاقات الملهوفين، أسألك يا أرحم الراحمين يا ذا الجلال والإكرام أن تجعلنا في الدنيا والآخرة من خيار أهل لا إله إلا الله ومن خيار أهل معرفتك، وأن تمتعنا إثر الموت مع الأحبة في جنة الفردوس بجلائل نعمك، وجميل رؤيتك، وأن تغفر لنا جميع ذنوبنا بلا عقوبة ولا محنة، وأن تؤدي عنا جميع تبعاتنا بمحض فضلك بلا خزيٍ دنيا وأخرى يا ذا الفضل والمنة.

اللهم لك الحمد وإليك المشتكى من أنفسنا ومن عوائق قد عسر معها في هذه الأزمنة الصعبة النجاة فآمنا يا مولانا من ضررها في ديننا ودنيانا حالا ومالا حتى نفوز بأعم رضوانك في الحياة وبعد الممات.

اللهم يا أرحم الراحمين إنه قد أسرتنا الأوهام والهوى، وضعفت عن النهوض إلى التمتع بمنيع جنابك العلي منا القوى، وقد اشتد علينا

[حاشية الدسوقي]

أي: تعاطيه. (قوله: أما من باطنه) أي: بأن يقشعر قلبه. (قوله: أو من ظاهره) أي: بأن يتحرك أصبعه أو عضوٌ أو عرق منه. (قوله: أو من غيره) أي: بأن تحصل له أذية من بعض الناس تمنعه من الأكل. (قوله: ومكر به) بالبناء للمفعول. (قوله: العديم المثال) بالعين المهملة.

(قوله: يرى لها من الأسرار والعجائب) أراد بالأسرار النوع الأول وهو الأخلاق الدينية، وأراد بالعجائب النوع الثاني وهو الكرامات. (قوله: حصنا) أي: أمرا مانعا، وقوله حصينا أي كثير المنع. (قوله: وحجابا منيعا) تفسير لما قبله. (قوله: درجات الإيمان) أي: الدرجات الحاصلة بسبب الإيمان. (قوله: والروح) أي: وأهل الروح بمعنى الراحة. (قوله: والريحان) أراد به مطلق الرزق، أي: الذين يرزقون في قبورهم.

قوله: (لمن شاء) اللام بمعنى على، أو ضمن المنعم معنى المعطي. (قوله: حجب الكائنات) من إضافة المشبه به للمشبه أو من قبيل الإضافة البيانية، أي: حتى خرقت الكائنات الحاجبة لها عن مشاهدة المولى ومشاهدة آياته الكبرى. (قوله: بمنتهى الآراب) أي المقاصد. (قوله: لنيل المنى) أي: لحصول ما يتمناه المرء، وعطف الحاجات على المنى للتفسير. (قوله: وينبوع الفضائل) أي: محل نبعها وظهورها. (قوله: المشرف) أي المفضل. (قوله: بالرفيق الأعلى) متعلق بلحوق، والمراد بالرفيق الأعلى: المولى جل جلاله، وقيل: الأنبياء الصالحون. (قوله: الرفات) أي: العظام البالية، (قوله: ذوي الفاقات) جمع فاقة وهي شدة الاحتياج، أي: ومن يلتجئ إليه الناس الذين اشتد احتياجهم، فقوله الملهوفين تفسير له. (قوله: تبعاتنا) بفتح التاء وكسر الباء الموحدة، جمع تبعة بفتح التاء وكسر الباء وهي حقوق الآدميين. (قوله: قد أسرتنا) بفتحات من الأسر، أي: صيرتنا مأسورين. (قوله: الأوهام) أي: الخيالات التي يحدثها الوهم، كأن يخيل له أنه إذا فعل كذا من الطاعات حصل له من الضرر كذا. (قوله: والهوى) أي: هوى النفس، أي: ما تهواه، كأن تشتهي النفس أكل كذا فيأكله فيمنعه ذلك من العبادة لكسله ونومه.

١٨ الخاتمة

وثاق القلوب، وأضعفها وأعمى عينها توالي ظلمات المعاصي عليها، وتراكم ران الذنوب فقلوبنا تبدو وتندب، وإن ضحك منا اللسان وتريد النهوض إلى نيل الكمالات شوقا إليه فيمنعها الأسر والعمى، ولا تساعدها عليه القوى ولا النفس ولا الأركان، فصرنا يا مولانا مطروحين في مضيق سجن الآفات، مكبلين فيه بثقل قيود الشهوات، فيا ذا الفضل العظيم الذي لا يحد ولا يعلل ولا يقاس بمكيال ولا ميزان، يا ذا الكرم العميم الذي فاض على العوالم كلها حتى طمع فيه القريب ومن هو في غاية البعد والخسران، قد أمرتنا يا ذا الجلال والإكرام على لسان نبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم بفكاك العاني وإنقاذه من الأسر الذي ضرره يسير وعرض فانٍ، فنحن يا مولانا العانون حقيقة الخائفون الانقطاع عما يدوم من الخير العظيم مما خيرت به أولياءك في أعلى الجنان ولا عوض له من الفوز منك بجميل الرضوان فَمُنَّ على قلوبنا وذواتنا المأسورة والمحبوسة عن التمتع بلذيذ حضرة جلالك التي لا يملك الصبر عنها بما به أمرتنا يا كريم يا وهاب يا رحيم يا رحمن يا من ليس معه في تدبير ملكه ثان.

اللهم اغفر لنا ولآبائنا ولأمهاتنا ولأشياخنا وإخواننا وأحبتنا وذرياتنا واجمع شملنا وشملهم بلا محنة مع أكابر أوليائك في أعلى عليين، ومتع جميعنا إثر الموت في أعلى الفردوس بلذيذ رؤيتك ومرافقة من أنعمت عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

اللهم انفع بهذا الشرح كل من اعتنى به من أهل الخير والإيمان، ومُنَّ اللهم على كل من حفظ العقيدة أصله بحسن الخاتمة والفوز بعموم الغفران.

اللهم اجعل حفظها لهم نورا عظيما في الدنيا والآخرة، وأعطهم بسببها بلا محنة من الفردوس الأعلى أعلى المنازل الفاخرة، واحفظنا وإياهم إلى الممات من جميع الفتن واجعل بيننا وبين الظالمين حجاباً مستوراً في ديننا ودنيانا يا عظيم المواهب والمنن، نتوسل إليك يا مولانا في نيل هذه المطالب كلها بذاتك العلية ثم بنبيك ورسولك سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم ذي النفس الزكية الشفيع المشفع عندك سيد الأولين والآخرين سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله عدد ما ذكرك وذكره الذاكرون وغفل عن ذكرك وذكره الغافلون.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حو ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وحسبنا الله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم عدد قطر الأمطار وعدد ورق الأشجار وعدد مثاقيل الجبال والأحجار وعدد الرمال وزبد البحار وعدد الأبرار والفجار وعدد ما يختلج في الليل والنهار، واجعل اللهم هذه الصلاة لنا نجاة من النار، يا واحد يا أحد يا مهيمن يا قهار. وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين. والحمد لله رب العالمين.

[حاشية الدسوقي]

(قوله: وثاق القلوب) أي: قيدها. (وقوله: وران الذنوب) أي سوادها. (قوله: وتندب) أي: تنوح.

(قوله: وإن ضحك منا اللسان) كذا في عدة نسخ، والصواب الأسنان، لأن الضحك لا ينسب إلى اللسان، وينسب إلى الأسنان لظهورها عنده. (قوله: تريد النهوض إلى نيل الكمال) أي: بالدخول في حضرة ذي الجلال ومشاهدته. (قوله: ولا تساعدها) أي: القلوب. (وقوله: عليه) أي: على النهوض لنيل الكمال. (قوله: مكبلين) بفتح الكاف وتشديد الباء، أي: مقيدين. (وقوله: بثقل قيود الشهوات) أي: بقيود الشهوات الثقيلة، أو أن إضافة ثقل للقيود حقيقة والثقل مستعار للمشقة وإضافة قيود للشهوات بيانية، أو من إضافة المشبه به للمشبه. (قوله: حتى طمع القريب) أي: قربا معنويا. (قوله: بفكاك العاني) أي: بفكاك الأسير من أيدي الكفار، مع أن ضرره يسير ففكنا من أسر أنفسنا فإنه أعظم من ذلك. (قوله: فنحن يا مولانا العانون) أي المأسورون. (قوله: من الفوز الخ) بيان لما يدوم ولا عوض له. (قوله: بما به أمرتنا) متعلق بامنن أي: فامنن علينا بالفك والخلاص الذي أمرتنا به. (قوله: حجابا مستورا) أي: حجابا يحجبنا عنهم خفيا عن الأعين، أو أن مستورا بمعنى ساتر لنا بحيث لا يقدرون على الوصول إلينا. (قوله: في نيل) أي: في حصول. (قوله: بذاتك) الإضافة بيانية. (قوله: الشفيع) أي: الذي يشفع. (قوله: المشفع) أي: الذي تقبل شفاعته. (قوله: وعدد

ما يختلج) أي: يتحرك.
الخاتمة:
وليكن هذا ختام هذه التقييدات: ختم الله لنا الحسنى، ومنحنا في الآخرة المقام الأسنى، وشفع فينا وفي والدينا ومشايخنا وأحبتنا خير الأنبياء الكرام: سيدنا محمد عليه وعلى آله وأصحابه من الله أفضل الصلاة وأزكى السلام.
قال مؤلفها رحمه الله تعالى: وكان الفراغ من كتابتها يوم الجمعة السابع والعشرين من شهر شعبان سنة ١٢١٤، أربع عشرة ومائتين وألف هلالية، وذلك ثاني عام من استيلاء الفرنسيين على مصر، وأعادها الله للإسلام، وحسبنا الله ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير، وسلام على جميع الأنبياء والمرسلين والحمد لله رب العالمين. والله تعالى أعلم.
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم